فلسفہ

کے بنیادی مسائل

قاضی قیصر الاسلام

www.kitabosunnat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی کے زیر اہتمام

محدث لائبریری

کتاب وسنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب ...عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے

کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

فلسفے کے بنیادی مسائل

ILMI BOOK HOUSE
Chowk Urdu Bazar Lahore
Ph:37324718, 37234009, 3735915
Publicity Stamp Not for Official Use

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فلسفے کے بُنیادی مسائل

قاضی قیصر الاسلام

نیشنل بک فاؤنڈیشن
اسلام آباد
لاہور - راولپنڈی - ملتان - کراچی - سکھر - پشاور - کوئٹہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جملہ حقوق محفوظ

© کاپی رائٹ این بی ایف 2008: فلسفے کے بنیادی مسائل

مصنف : قاضی قیصر الاسلام

این بی ایف طبع اول:	1986ء دو ہزار
طبع دوم:	1988ء ایک ہزار
طبع سوم:	1992ء ایک ہزار
طبع چہارم:	1994ء ایک ہزار
طبع پنجم:	2000ء ایک ہزار
طبع ششم:	2008ء ایک ہزار
کوڈ نمبر:	GNU - 355
قیمت:	-/215 روپے
مطبع:	کرسٹل پرنٹرز، اسلام آباد۔ 051-2874466
آئی ایس بی این:	978-969-37-0277-4

نیشنل بک فاؤنڈیشن

اسلام آباد

راولپنڈی۔ لاہور۔ ملتان۔ فیصل آباد۔ واہ کینٹ۔ بہاولپور۔ کراچی۔ حیدر آباد۔ سکھر۔ نواب شاہ

اٹک۔ جام شورو۔ جیکب آباد۔ پشاور۔ ایبٹ آباد۔ کوہاٹ۔ ڈی آئی خان۔ بنوں۔ کوئٹہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انتساب

دادا مرحوم قبلہ و محترم قاضی رشید احمد صاحب
کے نام جو انیسویں صدی کے آخری عشرے میں
فلسفہ ، انگریزی اور فارسی ادب میں الہ آباد
یونیورسٹی سے ممتاز حیثیت میں فارغ التحصیل ہونے
اور زندگی بھر ان ہی علوم عقلیہ نیز علم تصوف کی
ترویج میں مصروف عمل رہے ۔ یہ وہ دور تھا جو
سرسید احمد خاں ، مولانا حالی اور ڈپٹی نذیر احمد
جیسے صاحبان علم پر مشتمل تھا ۔ جن کو وقت
نے نیچری اور ملحد کے خطابات سے نوازا ۔ ان ہی
برگزیدہ ہستیوں کے فیضان علم نے جد مرحوم کو اس
لائق بنایا کہ وہ اس " خیر جاریہ " کو مقدس
امانت کی حیثیت سے اپنے صاحبزادے قاضی بشیر
احمد اور دیگر افراد خاندان کو منتقل فرما سکے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"ہم کو گھڑے گھڑائے نقلی آدمیوں کی ضرورت نہیں جو کسی ادبی یا پیشہ ورانہ کام کے لائق ہوں بلکہ کچھ ایسے لوگوں کی ضرورت ہے جو اپنی قوت ارادی کے بل پر کسی بھی کام میں ہاتھ ڈال سکتے ہوں۔ دنیا میں جو بہترین کارنامے وقوع پذیر ہوئے — یعنی طباع و دراک لوگوں کے کارنامے — جن پر کبھی کوئی لاگت نہیں آئی — اور نہ ہی ان کی کبھی کوئی قیمت ادا کی گئی — اور نہ تو ان کے لئے کوئی مشقت اٹھائی گئی۔ بلکہ یہ تو فکر کے بے ساختہ دھارے ہیں۔ شیکسپیئر نے ہیملٹ اتنی ہی آسانی سے لکھ ڈالا تھا، جتنی آسانی سے کوئی پرندہ اپنا گھونسلا بنا لیتا ہے۔ بڑی بڑی نظمیں بغیر کسی توجہ کے سوتے جاگتے لکھی گئی ہیں۔ عظیم مصوروں نے حصول مسرت کے لئے تصویریں بنائیں اور انہیں یہ خبر تک نہ ہوئی کہ ان کی شخصیت نے "خیر" کو جنم دیا ہے۔ وگرنہ شاید وہ اس سوجھ بوجھ کے ساتھ ایسی تصویریں ہرگز نہ بنا پاتے۔ عظیم شعراء نے بھی اپنے نغمات کچھ اسی طرح تخلیق کئے۔ یہ تخلیق نفیس و لطیف قوتوں کی بڑی حسین شگفتگی ہے۔ فرانسیسی خواتین کے خطوط کے بارے میں بھی یہی کہا گیا تھا کہ یہ خطوط ان کے دلربا وجود کا دلربا حادثہ ہیں۔ ایک شاعر اپنے نغمات کے حق میں کبھی مفلس نہیں ہوتا۔ ماحول جب تک عمدہ اور آزادانہ نہ ہو کوئی گیت، گیت نہیں ہوتا۔ میں نے آج تک ایسا کوئی مغنی نہیں دیکھا جو فرض سمجھ کر گاتا ہو — یا دیگر راہیں مسدود پا کر مجبوراً گاتا ہو۔ نیند تو صرف ان ہی لوگوں کو نصیب ہوتی ہے جو سونے کے لئے بیتاب نہ ہوں اور بلا شبہ وہ ہی لوگ بہتر طور پر لکھ یا بول سکتے ہیں، جو لکھنے یا بولنے کے لئے خواہ مخواہ فکر مند نہ رہتے ہوں — مقام فضیلت "نو آموزوں" کو ہی حاصل ہوا کرتا ہے — !!"

ایمرسن

(ترجمہ پروفیسر وقار عظیم)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فہرست

		صفحات
کلمۂ تاسف	ادارہ	الف
تعارف	طیب حسن انصاری	ج
حرف آغاز	مصنف	ر

حصّۂ اوّل

(ابتدائی مباحث)

پہلا باب	۳

فلسفے کی تعریف ، اس کی حدود اور عملی افادیت

۱ - تعارف	۳
۲ - فلسفے کی تعریف	۵
۳ - مظہر اور حقیقت میں بین تفریق کا مسئلہ	۱۳
۴ - فلسفے کی بعض اہم تعریفات	۱۶
۵ - فلسفے کی حدود اور وسعت	۱۸
۶ - فلسفے کے مطالعے کی عملی افادیت	۲۳
دوسرا باب	۲۷

فلسفہ اور اس کا دیگر علوم سے تعلق

۱ - تعارف	۲۷
۲ - فلسفہ اور سائنس	۲۸
۳ - فلسفہ اور مابعد الطبیعیات	۳۲
۴ - فلسفہ اور علمیات یا نظریۂ علم	۳۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۵ ۔ فلسفہ اور مذہب ۳۹
۶ ۔ فلسفہ اور فن ۴۲
۷ ۔ فلسفہ اور شاعری ۴۹
۸ ۔ فلسفہ اور منطق ۵۳

حصّہ دوم ۵۹
(مابعد الطبیعیات)

تیسرا باب ۶۱
وجود سے متعلق مختلف نظریات

۱ ۔ تعارف ۶۱
۲ ۔ ثنویت یا دوئیت ۶۳
۳ ۔ کثرتیت ۶۶
۴ ۔ وحدیت ۷۰
(الف) مادیت (مادی وحدیت) ۷۰
(ب) تصوریت (تصوریتی وحدیت) ۸۲
(۱) مابعد الطبیعیاتی تصوریت ۸۳
(۲) علمیاتی تصوریت ۸۷
(۳) برکلے نے مادے کے وجود کا ابطال کیا ۔
اس سلسلے میں اس کے کچھ دلائل ۔ ۹۰
(۴) برکلے کی موضوعی تصوریت یا غیر مادیت
پر ایک تنقیدی جائزہ ۔ ۹۱
۵ ۔ جدلیاتی طریقہ کار (جدلیاتی تصوریت ۔ جدلیاتی مادیت) ۹۵
۶ ۔ بے رنگ احدیت ۱۰۲

چوتھا باب ۱۰۳
وجودیت

۱ ۔ تعارف ۱۰۳
۲ ۔ وجود جوہر پر مقدم ہے ۱۰۷
۳ ۔ زندگی داخلیت کا نام ہے ـــ کرب کا مسئلہ (کربکے گارڈ) ۱۰۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۴ - وجود کی دو جہتیں ـــ حقیقی اور غیر حقیقی (ھائیڈگر) ۱۱۰

۵ - "انسان ہی تمام اشیا کا پیمانہ ہے" ـــ انسیت کا موقف ۱۱۱

۶ - انفرادی ذمہ داریوں سے فرار ممکن نہیں ـــ خود فریبی اس مسئلے کا حل نہیں ۱۱۲

۷ - ساختیت کا نظام فکر ـــ انکار خدا ـــ انسانی فطرت نام کی کوئی شے موجود نہیں ۱۱۴

۸ - وجود ممکن ہے ـــ وجودیت پر ایک عمومی نظر ـــ انتخاب کا مسئلہ ۱۱۶

۹ - فرد تنہائے محض ہے ـــ خاموش تماشائی کی حیثیت بھی مجرمانہ ہے ـــ زندگی کی لایعنیت کا مسئلہ ـــ ہم زمانہ محض ہیں ـــ قدر و قیمت ذاتی شے ہے ـــ روایت پرستی محض اک فعل عبث ہے ـــ مطلق تصورات باطل ہیں ـــ فرد اپنی تمام تر کمزوریوں اور تمام تر صلاحیتوں کے با وصف اہم ہے۔ ۱۲۴

پانچواں باب ۱۳۸

نفس، روح اور ذات

۱ - تعارف ۱۳۸

۲ - ذہن کے مختلف نظریات ۱۴۲

(الف) ذہن کے ابتدائی نظریات ۱۴۳

(ب) ذہن کا جوہری نظریہ ۱۴۵

(ج) ذات یا روح کا تجربی نظریہ یا ہیوم کا نظریہ روح و ذات ۱۴۷

(د) کانٹ کا ماورائی نظریہ ذہن یا روح ۱۵۱

(س) روح یا ذہن کے معاصر تصوراتی نظریات ۱۵۵

(ش) ذہن یا روح کا مادی نظریہ ۱۵۶

(ص) ذہن یا روح کا جدید حقیقیتی نظریہ ۱۶۰

(ض) ذہن یا روح کا نتائجیتی نظریہ ۱۶۳

۳ - روح کی لافانیت کا مسئلہ ۱۶۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چھٹا باب ۱۷۰

ذہن اور جسم کا تعلق

۱ - تعارف ۱۷۰
۲ - نظریۂ تعامل (ڈیکارٹ) ۱۷۲
۳ - نظریۂ موقعیت (ٹولنک) ۱۷۶
۴ - پیش ثابت ہم آہنگی کا نظریہ (لائبنیز) ۱۷۹
۵ - نظریۂ متوازیت (اسپینوزا) ۱۸۳
(الف) نفسی طبیعی متوازیت (اسٹاؤٹ) ۱۸۵
(ب) نفسی مواد کا نظریہ (کیلفورڈ) ۱۸۵
(ج) دو پہلوئی نظریہ (وارن) ۱۸۵
(د) بے رنگ احدیت کا نفسی نظریہ (برٹرینڈ رسل) ۱۸۶
۶ - ہمہ نفسیت (فشنر اور پالسن) ۱۸۷
۷ - نظریۂ تبع مظہریت (ہکسلے) ۱۸۹
۸ - اختتامیہ ۱۹۲

ساتواں باب ۱۹۳

آزادیٔ ارادہ

۱ - تعارف ۱۹۳
۲ - فلسفۂ جبریت یا لزومیت ۱۹۵
۳ - آزادیٔ ارادہ کے اثباتی ثبوت ۱۹۷

آٹھواں باب ۱۹۹

(مقولات فہم)

زمان و مکان، جوہر و علیت

۱ - تعارف ۱۹۹
۲ - مکان ۲۰۱
۳ - زمان ۲۰۶
۴ - جوہر ۲۱۰
۵ - جوہر اور اعراض ۲۱۲
۶ - علیت ۲۱۳

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(الف) ہیوم کا نظریۂ علیت ۲۱۷
(ب) کانٹ کا نظریۂ علیت ۲۲۰

نواں باب ۲۲۳

میکانیت اور غائتیت

۱ - تعارف ۲۲۳
۲ - حیات کا مفہوم ۲۲۴
۳ - مشین کی نوعیت (میکانیت) ۲۲۵
۴ - حیات کا آغاز اور اس کی ماہیت کے مختلف نظریات ۲۲۶
(الف) مخصوص تخلیقی نظریۂ حیات ۲۲۶
(ب) از خود تخلیق کا نظریہ (میکانیت) ۲۲۶
(ج) حیاتیت یا تخلیق حیات از حیات ۲۲۸
(د) حیات کا نظریۂ بارز یا فجائی نظریۂ حیات ۲۳۰
۵ - غائتیت ۲۳۱

دسواں باب ۲۳۲

نظریۂ تخلیق و ارتقا

۱ - تعارف ۲۳۲
۲ - تخلیق کا مخصوص نظریہ ۲۳۳
۳ - ارتقا کا مفہوم ۲۳۷
۴ - میکانکی نظریۂ ارتقا (ڈارون ، لیمارک ، ہکسلے ، ٹینڈل) ۲۳۹
۵ - غایاتی نظریۂ ارتقا (فشٹے ، ہیگل ، ونڈٹ ، فشر) ۲۵۸
۶ - کونیاتی نظریۂ ارتقا (اسپنسر) ۲۶۱
۷ - تخلیقی نظریۂ ارتقا (برگساں) ۲۶۴
۸ - فجائی ارتقا یا نظریۂ ارتقائے بارز (لائیڈ مارگن ، الگزینڈر) ۲۶۸
۹ - ارتقائیت پر برٹرینڈ رسل کا تبصرہ ۲۷۲

گیارھواں باب ۲۷۵

مابعد الطبیعیات کا ابطال

۱ - تعارف ۲۷۵
۲ - ارتیابیت یا تشکیک ۲۷۵
۳ - منطقی ایجابیت یا منطقی اثباتیت ۲۸۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲۹۱ حصّہ سوم

(علمیات)

۲۹۳ بارھواں باب

نظریات علم

۲۹۶ ۱ - تعارف

۲۹۵ ۲ - عقلیت

۲۹۵ (الف) مابعد الطبیعیاتی عقلیت

۲۹۶ (ب) ریاضیاتی عقلیت

۲۹۷ (ج) صوری عقلیت

۲۹۹ ۳ - تجربیت

۳۰۳ ۴ - وہبی تصورات کا نظریہ اور اس پر لاک کی تنقید

۳۰۷ ۵ - کانٹ کا عقلیت اور تجربیت کا ترکیبی نظریہ

۳۱۲ ۶ - وجدانیت

۳۱۶ ۷ - وجدانیت کا تنقیدی جائزہ

۳۱۷ تیرھواں باب

صداقت کے نظریات

۳۱۷ ۱ - تعارف

۳۱۸ ۲ - صداقت کا نظریۂ مطابقت

۳۱۹ ۳ - صداقت کا نظریۂ انسجام

۳۲۰ ۴ - صداقت کا نظریۂ نتائجیت

۳۲۱ ۵ - اختتامیہ

۳۲۳ حصّہ چہارم

(فلسفۂ اقدار و مذہب)

۳۲۵ ۱۴ ھواں باب

نظریۂ اقدار

۳۲۵ ۱ - تعارف

۳۲۶ ۲ - اقدار کی ماھیت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(الف) نفسی نظریۂ اقدار (موضوعی) ۳۲۸
(ب) حقیقیتی یا معروضی نظریۂ اقدار ۳۲۹
(ج) نتائجیتی نظریۂ اقدار ۳۲۹
(د) تصوریتی نظریۂ اقدار ۳۲۹
۳ - فلسفۂ حسن و جمال (جمالیات) ۳۳۱

پندرھواں باب ۳۳۵

وجود باری تعالیٰ سے متعلق مباحث

۱ - تعارف ۳۳۵
۲ - خدا کا تصور ۳۳۶
۳ - خدا ایک شخصی وجود کی حیثیت سے یا خدا کی شخصیت ۳۳۹
۴ - تعدد الاٰہ یا کاثر الٰہیت ۳۴۱
۵ - ثنویت ۳۴۳
(الف) ثنویت الاٰہ ۳۴۳
(ب) ثنوی الٰہیت ۳۴۴
۶ - وحدانیت ۳۴۵
(الف) الاٰہ پرستی ۳۴۶
(ب) وحدت الوجود ۳۴۹
(ج) الٰہیات ۳۵۵
(د) ہمہ از اوست ۳۵۸
۷ - مسئلۂ خیر و شر ۳۶۱
۸ - خدا اور مسئلۂ شر (شر کا وحدت الوجودی جائزہ) ۳۶۵

سولہواں باب ۳۶۸

وجود باری تعالیٰ کا اثبات

تعارف ۳۶۸
(۱) کونیاتی یا علی دلیل ۳۶۹
(۲) غایاتی دلیل ۳۷۲
(۳) وجودیاتی دلیل ۳۷۵
(۴) اخلاقی دلیل ۳۷۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سترھواں باب ۳۸۱

مذہب کا ابطال

۱ - تعارف ۳۸۱

۲ - دھریت ۳۸۲

۳ - لا ادریت ۳۸۹

۴ - منطقی ایجابیت ۳۹۱

حصّہ پنجم ۳۹۳

(مسلمانوں کے مابعد الطبیعیاتی تصورات)

انھارھواں باب ۳۹۵

علم کلام

۱ - تعارف ۳۹۵

۲ - متکلمین ۳۹۷

(الف) معتزلہ ۳۹۸

(ب) اشاعرہ ۴۰۰

۳ - اخوان الصفا ۴۰۳

انیسواں باب ۴۰۸

تصوف

۱ - تصوف کا تاریخی و تدریجی ارتقا ۴۰۸

(الف) لفظ " تصوف " کی تحقیق ۴۰۸

(ب) تصوف کی تعریف ۴۱۰

(ج) تصوف کا آغاز ۴۱۲

۲ - اسلامی تصوف کی اصل اسلام ۴۱۷

شہاب الدین سہروردی مقتول ۴۱۹

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی ۴۳۶

شیخ احمد سرھندی رح (مجدد الف ثانی) ۴۴۷

شاہ ولی اللہ رح ۴۵۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بیسواں باب ۴۷۱

معقولین (فلاسفہ)

۱ - یعقوب کندی ۴۷۱
۲ - ابو نصر محمد فارابی ۴۷۵
۳ - بو علی سینا ۴۸۵
۴ - ابن رشد ۴۹۷
۵ - امام غزالی ۵۱۰

اکیسواں باب ۵۲۱

اقبال کے مابعد الطبیعیاتی تصورات

۱ - تعارف ۵۲۱
۲ - کونیاتی تصورات ۵۲۳
۳ - تصور خدا ۵۳۱
۴ - مسئلہ وحدت ۵۳۷
۵ - مسئلہ خودی یا ذات ۵۴۰
۶ - مسئلۂ زمان و مکاں ۵۴۲
۷ - مسئلۂ جبر و قدر ۵۴۶
۸ - حیات بعد الموت ۵۵۰

کتابیات و اصطلاحات

۱ - کتابیات ۵۵۵
۲ - فرہنگ اصطلاحات فلسفہ ۵۶۵
۳ - فرہنگ اصطلاحات تصوف ۵۸۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کلمۂ تاسف

قاضی قیصر الاسلام صاحب کی اس کتاب کا مقدمہ ڈاکٹر ممتاز حسن مرحوم لکھ رہے تھے۔ ہمیں افسوس ہے کہ ممتاز صاحب ایسے وقت میں ہماری دنیائے علم و ادب سے بچھڑ گئے جب کہ یہ کتاب تیار ہو کر پریس بھیجی جا رہی تھی۔ موصوف اس کتاب کی تالیف و اشاعت میں ذاتی دلچسپی لے رہے تھے اور انہوں نے از راہ عنایت مقدمے کا ایک حصہ قلمبند بھی کر لیا تھا۔ افسوس کہ وہ ناتمام مقدمہ بھی تلاش بسیار کے باوجود دستیاب نہ ہو سکا۔ ایسی صورت میں ہم نے یہی مناسب سمجھا کہ یہ جگہ جو ان کے مقدمے کے لئے مخصوص تھی انہی کے لئے وقف کرتے ہوئے ان کے سانحۂ ارتحال پر اپنے گہرے رنج و غم کا اظہار کریں۔ کون نہیں جانتا کہ ان کی ذات والا صفات پاکستان کے تمام علمی و ادبی حلقوں میں ایک درخشندہ آفتاب کی مانند تھی اور ان کے اٹھ جانے سے علم و ادب کے افق پر تاریکی کے بادل چھا گئے۔ بہر حال، اس دکھ کے اظہار کے ساتھ ساتھ ہمیں خوشی ہے کہ موصوف نے ہمارے ہاں فکر و آگہی اور علم و دانش کے چراغ روشن کرنے کی جو روایت قائم کی تھی، اس کا فیضان اس کتاب کے مصنف تک بھی پہنچا اور یہ تصنیف اسی کی لو کو آپ تک پہنچانے کی ایک کوشش ہے۔

(ادارہ)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعارف

فلسفے کے درس و تدریس کے سلسلے میں جہاں مضمون کی نوعیت کے اعتبار سے مشکلات در پیش ہوتی ہیں ، اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ طلبا کے لئے ان اسباب میں ایک اہم سبب یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ ایک ادق مضمون کی تحصیل ایک ایسی زبان کے ذریعے کر رہے ہوتے ہیں جو ان کی مادری زبان نہیں ہوتی ۔ لیکن جو طلبا اردو میں فلسفہ پڑھنا چاہتے ہیں ان کی مشکل دو چند ہو جاتی ہے کیونکہ اردو میں درسی کتب کا اس قدر فقدان ہے کہ ایک دو کتاب یا چند ایک تراجم کے علاوہ اور کچھ دستیاب نہیں ہوتا ۔ اور اسی لئے اکثر طلبا شوق اور خواہش کے باوجود اردو میڈیم سے گریز کرتے ہیں ۔ بہر حال اس کمی کو پورا کرنے کی کہیں کہیں کوششیں ہوتی رہتی ہیں اور قاضی قیصر الاسلام صاحب نے بھی اس ضمن میں ایک کامیاب قدم اٹھایا ہے ۔ انہوں نے بڑی محنت اور کاوش سے ایک ایسی کتاب کی تکمیل کی ہے جو نہ صرف نصابی ضروریات کو پورا کر سکے گی بلکہ ایک عام پڑھے لکھے قاری کو بھی ، جس کی نظر تجسس و تفکر کی طرف مائل ہو ، فلسفے کے متعلق بنیادی مسائل کی معلومات فراہم کرے گی ۔

قاضی قیصر الاسلام صاحب مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے فارغ التحصیل ہیں ۔ علمی گھرانے سے تعلق رکھتے ہیں ۔ آپ کے والد مرحوم ہندوستان میں درس نظامیہ کے لیکچرار تھے ۔ علمی ذوق ان کو ورثے میں ملا ہے ۔ زبان و بیان پر قدرت رکھتے ہیں ۔ فلسفے کا خاصا وسیع مطالعہ کیا ہے ۔ قاضی صاحب سے میری ملاقات میرے عزیز شاگرد اور رفیق کار ، ڈاکٹر حسن ظفر عارف کے توسط سے اتفاقیہ طور پر ہوئی۔ انہوں نے بتایا کہ وہ فلسفے پر کوئی کتاب لکھ رہے ہیں ۔ میں نے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مسودہ دیکھنے کی خواہش ظاہر کی۔ فلسفے کے ابتدائی مسائل مابعد الطبیعیات کے نصاب میں بی۔ اے (پاس) اور بی۔ اے (آنرز) میں پڑھائے جاتے ہیں اور اس کے لئے اردو میں کوئی کتاب نہیں ملتی، اس لئے میں نے ان کو مشورہ دیا کہ وہ اس تصنیف کو نصابی ضروریات کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک ٹیکسٹ بک کے سانچے میں ڈھال دیں۔ ڈاکٹر عارف صاحب جو ان کلاسوں کو یہ مضمون پڑھا رہے ہیں ان کی مدد اور راہنمائی کرتے رہے ہیں۔ جستہ جستہ میں نے بھی کچھ ابواب پڑھے ہیں۔ قیصر صاحب کا انداز بیان بڑا شگفتہ اور دلنشین ہے۔ مشکل مفاہیم کو انہوں نے بڑے سلیس اور برجستہ انداز میں قلمبند کیا ہے اور نفس مضمون کا خاص طور پر خیال رکھا ہے۔ مابعد الطبیعیات، علمیات، فلسفۂ اقدار و مذہب کے تمام مسائل کو بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ نیز آخیر میں ایک دور اسلامی فلسفے پر شامل کیا ہے تاکہ مغربی مفکرین کے مقابلے میں طلبا، مسلمان فلاسفہ کے نقطۂ نظر سے بھی آگاہی حاصل کر لیں۔

مجھے یقین ہے کہ قیصر الاسلام صاحب کی یہ کتاب پاکستان کی تمام یونیورسٹیوں کے بی۔ اے پاس اور آنرز کے طالب علموں کے لئے فلسفے کی ٹیکسٹ بک کی حیثیت سے موزوں اور مفید ثابت ہوگی اور علم دوست حلقوں میں بھی ایک مفتاح الفلسفہ کے طور پر اس کا خیر مقدم کیا جائے گا۔

طیب حسن انصاری
ایسوسی ایٹ پروفیسر و چیئرمین
شعبۂ فلسفہ، کراچی یونیورسٹی

س ۱۲ - کراچی یونیورسٹی کیمپس،
کراچی -
یکم جولائی ۱۹۷۴ء

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حرفِ آغاز

تحریر خواہ وہ کسی نوعیت کی ہو اس کے معرض وجود میں آنے کے مختلف محرکات ہوتے ہیں۔ کسی کا سر چشمہ' فیض محض اپنے ذاتی تجربے یا واردات کو لفظوں میں بیان کر دینے کا عمل اور کسی کا دائرہ کار علمی، تحقیقی اور تجرباتی محسوسات کا رد عمل ہوتا ہے۔ کتابیں بھی اسی طرح تحریروں سے وجود میں آتی ہیں۔ کوئی کتاب من حیث الکل کیسی نظریاتی اکائی کا بالاستیعاب مطالعہ یا علی تسلسل کا امکانی اظہار ہوتا ہے۔

زیر نظر کتاب کے معرض وجود میں آنے کے بھی مختلف اسباب ہو سکتے ہیں۔ مثلاً میرے لا شعور کے کسی گوشے میں یہ جذبہ پرورش پاتا رہا ہو کہ میں اپنے اس علمی ورثے کو ترتیب سے منتقل کرنا چاہتا ہوں۔ یہ غیر محسوس عمل ظاہر ہے کہ کسی ایسے سہیج کا منتظر ہو جس سے اس جذبے کی عملی تشکیل ہو سکے۔ چنانچہ میری رفیق حیات کے ایک غیر شعوری تازیانے نے میرے سست فکر کو راہ پر لگا دیا اور وہ تازیانہ یہ تھا کہ ایک شام جب میں اپنے مختصر کتب خانے میں کسی کتاب کی تلاش میں مصروف تھا، میری بیوی چائے کی پیالی ہاتھوں میں لئے داخل ہوئی۔ دیر تک میری توجہ اپنی جانب نہ پا کر اس نے کہا ــــ

"جو کچھ تم نے پڑھا آخر اس کا کچھ فائدہ ــــ؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ تم خود بھی دو چار صفحات روزانہ لکھ ڈالا کرو۔ تمہارے وجود کو آئندہ آنے والی نسلوں کے لئے کار آمد اور مفید عام ہونا چاہئے۔ سنتے ہیں کہ ماضی کی یاد داشتیں کسی خوشگوار مستقبل کی پیش رفت بن جایا کرتی ہیں ــــ اور ہاں تم ہی تو کہا کرتے ہو کہ ابن رشد اپنی پچھتر سالہ زندگی میں ہر روز بلا ناغہ ستر صفحات لکھ لیا کرتا تھا اور اس نے اپنی پوری زندگی میں صرف دو راتیں بغیر مطالعے کے گذاری ہیں۔ ایک رات تو وہ تھی جب اس کے باپ کا انتقال ہوا اور دوسری رات اس کی اپنی شادی کی رات تھی۔"

(ر)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور جب وہ اپنے جملوں کا رد عمل دیکھے بغیر واپس جا کر اپنے گھریلو معمولات میں مصروف ہو گئی تو میرے ذہن نے اپنا کام شروع کر دیا۔ یہ وہی نقطۂ آغاز تھا جس نے انجام کار اس کتاب کی شکل اختیار کی۔

احساس کو لفظوں کے ذریعے یا معلومات کو تحریر کی شکل میں منتقل کرنے کا عمل صبر آزما بھی ہے، دقت طلب بھی اور فرصت کا متقاضی بھی۔ ان ساری چیزوں کا اس دوڑتی بھاگتی دنیا میں بیک وقت میسر آ جانا کسی معجزے سے کم نہیں یہ معجزہ جذبے کی صداقت سے ظہور میں آتا ہے۔ لیکن اس کے لئے بہت سی مصروفیات کی قربانی، زندگی کی ظاہری ہمہ ہمی سے کنارہ کشی اور سطحی مسرتوں سے انحراف کا حوصلہ پیدا کرنا پڑتا ہے۔ مجھے یہ تربیت اپنے بزرگوں اور اپنے قریبی خاندانی ماحول سے حاصل تھی۔ اس لئے مجھے اس مشن کو جاری رکھنے میں زیادہ جد و جہد نہیں کرنا پڑی۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ زندگی کی سطحی مسرتوں، عارضی لذتوں اور بے معنی مصروفیتوں پر یقین رکھنے والے کچھ لوگ مجھ سے کنارہ کش ہو گئے اور بظاہر یہ غیر دنیا دارانہ رویہ میری تنہائی کا سبب تو ضرور بنا۔ لیکن میری اس تنہائی کو میرے جذبۂ تحصیل علم نے نہ صرف محو کر دیا بلکہ مجھے زیادہ یکسوئی کے ساتھ اپنے نصب العین کے حصول کے ذرائع فراہم کئے۔

اس سلسلے میں میں اپنے طالب علمی کے زمانے کی ان دقتوں کو بھی ہرگز فراموش نہیں کر سکتا جو کتابوں کی فراہمی کے سلسلے میں مجھے پیش آ چکی ہیں۔ خصوصاً علوم عقلیہ کے موضوعات پر اپنی مادری زبان میں کتابوں کا فقدان میرے نزدیک کسی طرح بھی ایک ترقی پذیر قوم کے ذہنی ارتقا میں ایک بڑی رکاوٹ سے کم نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اداروں کی جانب سے اس سلسلے میں مساعی ہوتی رہی ہیں اور ان ہی کی بدولت علم و ادب کے ذخیرہ میں اچھا خاصا اضافہ ہوا ہے۔تاہم قوم کی تعمیر اور تعلیم کو مفید عام بنانے کے لئے اچھی کتابوں خصوصاً درسی کتابوں کی بنیادی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور اسی ضرورت کے پیش نظر یہاں یہ کہنا بے محل نہ ہوگا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ موجودہ حکومت اس سلسلے میں ایک اہم اور فعال کردار ادا کر رہی ہے ۔ ملک میں میٹرک تک مفت تعلیم عام کرنے کے ساتھ ہی ساتھ جو سب سے بڑا انقلابی قدم حکومت کی جانب سے اٹھایا جا چکا ہے وہ ایک ایسے ادارے کا قیام ہے جو طلبا کے لئے ملکی اور غیر ملکی نصابی کتب کی فراہمی کو سہل الحصول بنا رہا ہے ۔ لہذا اس کتاب کی طباعت کو بھی اسی سلسلے کی ایک کوشش کا نام دیا جا سکتا ہے ۔

کتاب کی تصنیف و تالیف کے دوران بے شمار دقتیں اور دشواریاں پیش آئی ہیں جن کا تذکرہ یہاں بے محل ہے۔ لیکن جو افراد اور ادارے اس کتاب کی تیاری میں میرے لئے مدد و معاون ثابت ہوئے ہیں ان کا تذکرہ نہ کرنا میرے نزدیک ناسپاسی ہوگا ۔

سب سے پہلے میں اپنے مشفق استاد جناب طیب حسن انصاری ، چیئرمین ، شعبۂ فلسفہ کراچی یونیورسٹی،کا تہہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں ۔ موصوف نے نہ صرف مجھے اپنے مفید مشوروں سے نوازا بلکہ اس کتاب کا تعارف بھی تحریر فرمایا ۔ آپ ہی کی تجویز پر میں نے اس کتاب میں مسلمان فلاسفہ کا علیحدہ حصہ مختص کیا ہے تاکہ بی ۔ اے (پاس) اور آنرز کے طلبا کے لئے نصاب کی موجودہ ضرورتوں کی کفالت ہو سکے ۔ میں اپنے عزیز اور فاضل دوست ڈاکٹر حسن ظفر عارف کا بھی تہہ دل سے ممنون ہوں ، جنہوں نے کتاب کے مسودے پر نظر ثانی کے لئے بڑی دقت نظر سے کام لیا اور کتاب میں ضروری اضافوں اور رد و بدل کے اہم کام میں متعدد نشستوں میں میرے ساتھ ساتھ جس خلوص و انہماک کا اظہار کیا ۔ میرے اظہار تشکر کے یہ چند جملے ان کے خلوص کا بدل ہرگز نہیں ہو سکتے ۔

میں اپنے محترم استاد جناب سعید احمد ، شعبۂ فلسفہ ، جامعہ کراچی ، کا بھی بطور خاص ممنون ہوں جنہوں نے مجھے مسلمانوں کے افکار کے بارے میں مفید تجاویز سے مستفیض کیا ۔

میں اپنے دیگر محترم اساتذہ شعبۂ فلسفہ جامعہ کراچی جناب ڈاکٹر قاضی عبد القادر ، ڈاکٹر اکرام ، ڈاکٹر منظور احمد ، جناب ڈاکٹر احسان رشید، شعبۂ معاشیات اور جناب ڈاکٹر منظور الدین

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

احمد ، شعبۂ سیاسیات، کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں جن کی انمول شفقتیں اور حوصلہ افزائیاں اگر میری مساعی میں شامل نہ ہوتیں تو شاید یہ کام اس خوش اسلوبی کے ساتھ پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ پاتا۔

اظہار تشکر کے اس تسلسل میں محترم ڈاکٹر ممتاز حسن مرحوم کا نام بھی آتا ہے جن کے اچانک سانحۂ ارتحال نے مجھے ملول و غمگین کر دیا ہے۔ ان کی جدائی صرف میرے لئے نہیں بلکہ پوری دنیائے علم و دانش کے لئے ایک بڑے سانحے کی حیثیت رکھتی ہے۔ مرحوم نے اپنی گوناگوں مصروفیات کے باوجود اس کتاب کے مسودے کو بالخصوص علامہ اقبال کے افکار پر مشتمل حصے کو، بڑی دلچسپی کے ساتھ دیکھا اور بے حد مفید مشوروں سے نوازا۔ مرحوم ممتاز حسن صاحب اس کتاب کے لئے ایک فکر انگیز مقدمہ بھی لکھ رہے تھے۔ مگر شومئ قسمت کہ وہ ہمارے درمیان موجود نہ رہے اور یہ مقدمہ مجھے دستیاب نہ ہو سکا۔ اس کے باوجود مرحوم کے قیمتی مشورے میرے لئے حوصلہ افزا ثابت ہوئے۔

میرے لئے یہ بھی مقام مسرت ہے کہ نیشنل بنک سے وابستگی کے دوران اپنی پیشہ ورانہ زندگی میں مجھے اپنے تمام لائق و مخلص رفقائے کار کا بے اندازہ تعاون حاصل رہا۔ خصوصاً جناب جمیل الدین عالی کی ادبی و علمی شخصیت میرے لئے محنت شاقہ کی ایک مثال بنی رہی اور مجھے پوری یکسوئی کے ساتھ کام کرنے کا حوصلہ ملا۔ مجھے اپنے فاضل دوست سید احمد ہارون کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے جنہوں نے کتاب کی تیاری کے دوران متعدد انگریزی کتابوں کے اقتباسات کے ترجمے کے کام میں میری رہنمائی کی۔ اس کتاب کی ترتیب و تدوین کے سلسلے میں ان کا بے پناہ تعاون ہمیشہ ایک علم دوست رفیق کار کی یاد تازہ کراتا رہے گا۔ مجھے اپنے برادر نسبتی عزیزی احمد صغیر کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے جنہوں نے مسودے کو صاف کرنے اور فرہنگوں کی تیاری میں بڑی جانفشانی سے کام لیا۔

اس کے علاوہ کچھ ایسے لوگ بھی شکریے کے مستحق ہیں جو بحیثیت انسان کے انسانوں کی فکری برتری کے نفوذ میں دامے، درمے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور سخنے ہر طرح سے شریک ہوتے ہیں اور یہ بات بھی یقیناً زندگی کے بلند آدرش اور اعلیٰ اقدار کے ادراک کے بغیر ممکن نہیں ۔ لہذا میں بزرگ محترم شہاب الدین صاحب اور جناب محمد امین فاروقی کا بھی ممنون احسان ہوں کہ ان دونوں حضرات نے زندگی کے ہر موڑ پر ہمیشہ اپنے چھوٹوں کی غیر محسوس سرپرستی کی ہے ۔

نیشنل بنک کی مسز احمد ، اسٹیٹ بنک ، کراچی یونیورسٹی اور لیاقت نیشنل لائبریری ، شعبہ تصنیف و تالیف ، کراچی یونیورسٹی اور انجمن ترقی اردو کے تمام عملے کا بھی میں دل سے ممنون ہوں جس نے حوالے کی کتابوں اور قاموسوں سے متعلق ضروری مواد مجھے فراہم کیا ۔

میں نیشنل بک فاؤنڈیشن کے مینیجنگ ڈائریکٹر جناب یونس سعید اور ڈپٹی ڈائریکٹر (جنرل بک) جناب محمودالرحمن کا تہہ دل سے ممنون ہوں جن کی خصوصی توجہ اور اعلیٰ کارکردگی کی بدولت اس کتاب کے گمبھیر موضوع کو ایک خوبصورت پیکر عطا ہوا ۔

آج جب یہ کتاب اہل علم و دانش کے سامنے پیش کی جا رہی ہے میں اپنے والد مرحوم کی بے اندازہ مسرتوں سے محروم ہوں جن کی پدرانہ اور عالمانہ شفقتوں کی بدولت مجھے یہ سعادت نصیب ہو رہی ہے ۔ کاش مرحوم کا سایہ آج بھی مجھ پر ہوتا اور وہ میری علمی و فکری مساعی میں پائی جانے والی خامیوں کی نشاندھی کر سکتے ۔۔۔ اور مجھے یہ بتا سکتے کہ علم یہ نہیں ہے کہ صرف کتابیں لکھ لی جائیں بلکہ حصول تعلیم کے لئے ایسے استادوں کی ضرورت ہے جن کا علم پختہ اور دل بڑا ہو ۔ ہر بڑا استاد بڑا آدمی ہوتا ہے اور بڑے آدمی کی پہچان یہ ہے کہ وہ چھوٹوں کو بڑا بناتا ہے خود اپنی بڑائی کے پندار میں مر نہیں جاتا ۔

اپنے عم محترم ڈاکٹر قاضی شکیل احمد صاحب پروفیسر شعبہ جغرافیہ سندھ یونیورسٹی کا بھی میں انتہائی متشکر و ممنون ہوں جو اپنے علم و فضل کی بنا پر بزرگوں کے صحیح معنی میں وارث ہیں ۔ خدا کرے موصوف اس علمی میراث کو بہ حسن و خوبی آئندہ نسل کو تفویض فرما سکیں ۔ بقول غالب :

کاوش کا دل کرے ہے تقاضہ کہ ہے ہنوز
ناخن پہ قرض اس گرہ نیم باز کا

(ع)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور اب سب سے آخیر میں میں اپنی بیوی کا شکریہ ادا کروں گا جس نے اپنی گھریلو ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ کتاب کے فائنل پروف پڑھنے میں بھی میری پوری پوری اعانت کی اور اس طرح اپنے بچوں معین خسرو اور وسیم ابرج کے لئے محنت اور فرض شناسی کی ایک اعلیٰ مثال قائم کی۔ خدا کرے "یہ بچے" اپنی ماں کی فرض شناسی کی حرمت کو آگے بڑھائیں۔ (آمین)

اس کتاب کی ترتیب و تالیف کے دوران میری کوشش تو یہی رہی ہے کہ غلطیوں اور ابہام سے دور رہتے ہوئے قارئین کرام کے لئے عبارت کو ممکنہ حد تک قابل فہم بنایا جائے۔ تاہم موضوع کی نزاکت اور مفاہیم کی اصطلاحی صورت حال کے پیش نظر اس بات کا احتمال ہے کہ کہیں کوئی الجھن یا کوئی غلطی نہ رہ گئی ہو۔ چنانچہ قارئین اور ناقدین کی تجاویز و آرا میرے لئے راہنمائی کا باعث ہوں گی اور آئندہ اشاعت میں بصد شکریہ ملحوظ نظر رکھی جائیں گی۔

قاضی قیصر الاسلام

۴۳۸-۲ ڈرگ کالونی، کراچی - ۲۵
۱۵ اگست ۱۹۷۴ء

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حصّہ اوّل

ابتدائی مباحث

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پہلا باب

فلسفہ کی تعریف

اس کی حدود اور عملی افادیت

تعارف :-

یہ کہاوت مشہور ہے کہ آدمی پیدائشی فلسفی ہے ۔ لیکن اس تین ہزار سال کی طویل مدت میں دنیا دو سو سے زیادہ فلاسفہ نہ پیدا کر سکی ۔ انسان کا اعصابی نظام کچھ اس طرح کا ہے کہ ابتداء سے اس میں فکری سرگرمیاں ہروئے کار رہی ہیں ۔ انسانی حقائق کے حکمیاتی[1] مطالعے نے خود انسان کو اس کے اپنے بارے میں حیران کن حقیقتوں سے روشناس کر دیا ہے ۔ حسی مشینی میکانزم[2] بھی وہ سب کچھ ٹھیک طور پر واضح نہیں کر سکتا جسے ایک آدمی محسوس کرتا اور اس پر عمل کرتا ہے ۔ یہاں تک کہ ایک آدمی اپنے آلات حس یا حواس خمسہ[3] سے کام لیتے ہوئے کچھ اشارات کی توضیح میں بھی اپنے سابقہ تجربوں ، موجودہ ذہنی کیفیت اور مستقبل کی توقعات کو ملحوظ خاطر رکھتا ہے ۔ انسان معلوم سے نامعلوم کی طرف چلتے ہوئے مستقبل کی سرگرمیوں کے منصوبوں اور پروگراموں کی راہوں کا تعین کرتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے وہ چیزوں کی بابت سوچنے میں اپنا ایک مخصوص انداز اختیار کرتا رہتا ہے ۔ وہ خواب دیکھتا ہے ، محبت اور نفرت کرتا ہے اور ان تمام سرگرمیوں میں وہ کمال مصلحت اور دانشمندی سے کام لیتا ہے ۔ اس کو مسائل کے نشیب و فراز کے پس منظر میں اس کا حل تلاش کرنا

1 Scientific Study
2 Sensory Motor Mechanism
3 Sense Organs

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتا ہے ۔ اسے اس زندگی کی پیچیدہ صورت حال پر حیرت اور شک سامنا بھی کرنا ہوتا ہے اور پھر اس صورت حال کے تسلی بخش حل ملنے پر ایک طرح کی حوصلہ مندی سے دو چند مسرت بھی ہوتی ہے تاہم عضویاتی مجبوریوں کا حامل یہ بے چارہ انسان شک و حیرت[1]، فکر، منصوبہ بندی جیسی فطری چیزوں سے اپنا پیچھا نہیں چھڑا پاتا ۔ کیونکہ انسانی طبائع کی یہ صورت اپنی ماہیت کے اعتبار سے بنیادی طور پر فکری ہے اور یہی رجحان فکر اسے اک ایسی جانب لے جاتا ہے جہاں بڑی سوجھ بوجھ، زیادہ علم، اور ایک بہتر دانشمندی کے حصول کی ایک فطری آہیچ انسان کا طرۂ امتیاز قرار پاتا ہے پالسن کہتا ہے کہ ''ہر قوم، ہر آدمی، بلکہ ہر اوسط آدمی کا اپنا ایک فلسفہ ہوتا ہے ۔ یہاں تک کہ ایک بالکل ہی عامی آدمی کا بھی فلسفہ ہوتا ہے ۔ اور بہرحال ان میں سے ہر ہر آدمی حسب استطاعت اس دنیا اور اس بنی نوع انسان کے آغاز اور انجام کا ایک نہ ایک جواب ضرور رکھتا ہے ۔''، چنانچہ بالا تصریحات کی روشنی میں یہ معلوم ہوا کہ آدمی پیدائشی فلسفی ہے ۔

بلا شبہ یہ مسلمہ حقائق ہیں کہ افراد صلاحیت، قابلیت، شخصیت، ذہانت اور استعداد میں ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوا کرتے ہیں ۔ اس میں بھی کوئی حیرت کی بات نہیں کہ افراد فکر و استدلال میں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں ۔ اکثر لوگوں میں یہ میلان اور یہ صلاحیت بہت کم ہوا کرتی ہے کہ وہ اپنی فکر کو کس طور پر منظم کرتے ہیں اور کس انداز سے فروغ دے سکتے ہیں ۔ ان کے خیالات غیر منظم، بے ترتیب، اور بے تکے ہوتے ہیں ۔ علاوہ ازیں ان افراد کے ذاتی خیالات صرف اسی وقت کسی قدر و اہمیت کے حامل بن پاتے ہیں، جب کہ ذریعۂ اظہار کے طور پر ان کا طبیعی کردار[2]، ان کا چلن، ان کی تقریر و تحریر منظر عام پر نکھر کے آئے ۔ خیالات و افکار کو دوسروں تک پہنچانے کا یہ کام بہت دشوار گزار ہے اور اس کا انحصار در حقیقت افراد کے اپنے اپنے وسائل و رسوخ پر ہوا کرتا ہے ۔ مگر اس قسم کے بارسوخ اور با خبر لوگ کسی سماج میں خال خال ہوتے ہیں

1 Doubt and Wonder
2 Physical Behaviour

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یونان کی عظیم تہذیب نے بھی اپنے پورے فکری دور میں چھ سے زیادہ ایسے آدمی پیدا نہیں کئے جنھوں نے دوسروں کے لئے عظیم افکار کا اثاثہ چھوڑا ہے ۔ یہاں تک کہ ہماری تہذیب کے قرون وسطیٰ[1] نے بھی بجز مسلم دنیا کی اکا دکا شخصیتوں کے کچھ اور نہ دیا ۔ اور حد تو یہ ہے کہ نشاۃالثانیہ[2] کے بعد کے دور نے بھی جسے قابل ذکر ترقی کا زمانہ کہا جاتا ہے ، جس میں سائینس و ہنر کے علم کو فروغ ملا ، محض مٹھی بھر افراد ایسے پیدا کئے ہیں کہ جو نوع انسانی کے لئے میراث کے طور پر کچھ افکار چھوڑ سکے ہیں ۔ علمی فلسفہ نہ تو کوئی تفریحی فلسفہ ہے ، اور نہ ہی کوئی غیر سنجیدہ موضوع فکر کہ جسے محض وقت گزاری کے طور پر پڑھا جائے ، بلکہ یہ تو اخلاقی طور پر باعزم ، غیر متعصب اور ذہین و مہذب طالب علم کے لئے ، جو شوق علم سے سرفراز ہو ، ایک بامقصد اور اعلیٰ مشغلہ زندگی ہے ۔ عموماً ایک عام آدمی فلسفہ کا نام سن کر ہی لرزہ بر اندام ہو جاتا ہے اور اس کا خاص سبب یہ ہوتا ہے کہ اس کے سامنے غیر مفکر ، یا یوں کہیئے کہ تہی فکر اور نام نہاد علماء کرام کے بہت سارے بے ڈول فلسفے ہوتے ہیں ، جن کا فلاسفہ کے افکار سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں ہوتا ۔ دوسرے وہ بے جوڑ ، بے سروپا اور بے میل ہوتے ہیں جن کو محض رعب علم یا فسطائیت کے مقاصد کے طور پر عام آدمی کے لئے گھڑ لیا جاتا ہے ۔ اور یہ رجحان کسی بھی سماج یا معاشرے کے لئے اپنے اندر مہلک و خطرناک اثرات کا ایک طوفان لئے ایک وبا کی طرح پھیلتا جاتا ہے اور قوموں کی زندگی میں یہ انداز فکر ایک نہ ایک دن مکمل زوال کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے ۔

۲ - فلسفے کی تعریف :-

فلسفے کے لغوی معنی اشتیاق علم[3] ، محبت دانش[4] یا تلاش صداقت[5] کے ہیں ۔ انسان کے اعصابی نظام کی بناوٹ کچھ اس طور پر

---

1 Middle Ages
2 Post-Renaissance
3 Love for knowledge
4 Love of wisdom
5 Search for truth

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوئی ہے کہ فکری سر گرمیوں کی جانب اس کا فطری رجحان رہا ہے ۔ اس کو اپنے کاموں کے لئے پروگرام اور منصوبے بنانے پڑتے ہیں ۔ اس کو مسائل کے نشیب و فراز کے پس منظر میں ان مسائل کا حل تلاش کرنا ہوتا ہے ۔ اس کو زندگی کی پریشان کن صورت حال کا ہمہ وقت سامنا کرنا پڑتا ہے اور وہ ان سے نجات پانا چاہتا ہے ۔ وہ اپنے سیدھے سادے تجربات و مشاہدات کو بھی غلطیوں کا شکار ہوتے دیکھتا ہے اور اشیاء محسوسہ اور ظواہر کے متغیر پہلوؤں پر نظر رکھتا ہے ۔ اس میں صداقت کاملہ[1] کے حصول کا ایک فطری تجسس پایا جاتا ہے اور وہ کائنات کے رموز و اسرار کو کھول دینا چاہتا ہے ۔ تلاش صداقت ہی فلسفے کا اولین مقصد ہے ۔ حقیقت ، سچائی یا صداقت کے تصورات ہر دور ہر فرد اور ہر قوم کے جداگانہ ہوا کرتے ہیں ۔ چنانچہ نتیجتاً فلسفے نے اپنی طویل تاریخ میں اس بارے میں تلاش حقیقت کی مختلف صورتیں اختیار کی ہیں ۔ عقل و حکمت کے بارے میں یونانیوں کے تصورات ہمارے موجودہ تصورات سے بہت مختلف تھے ۔ ان کے یہ تصورات نشاۃالثانیہ کے بعد کے لوگوں کے تصورات کے مقابلے میں قیاسی زیادہ اور حکمیاتی کم تھے ۔ یونانی فلاسفہ کا زیادہ تر رجحان ''عدم و وجود[2] '' کے تنازعہ کے تصفیہ کی جانب تھا ۔

افلاطون نے فلسفے کی تعریف کچھ اس طرح کی ہے ۔ وہ کہتا ہے :

''اشیاء کی فطری ماہیت کے لازمی اور ابدی علم[3] کا نام فلسفہ ہے ۔''

ارسطو کے نزدیک —

''فلسفہ وہ علم ہے کہ جس کا کام یہ دریافت کرنا ہے کہ وجود کی اصل ماہیت یا وجودبالذات[4] اپنی فطرت میں کیا

---

1 Complete Truth
2 Non-being and being
3 Eternal knowledge
4 Being-in-itself

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے ، نیز یہ کہ وجود کے اعراض[1] یا خواص ، اسی کی اپنی فطری قدر کے لحاظ سے کیا ہیں . . . . ،،

قرون وسطیٰ میں کلیسا نے اس ضرورت کو محسوس کر لیا تھا کہ خدا اور انسان نیز اسی قسم کے دوسرے بڑے مسائل کی بے لاگ تحقیق کے لئے ایک آزاد فضا کا ہونا ضروری ہے ۔ چنانچہ اہل کلیسا اور مفکرین اپنے اپنے میدان میں ان متعلقات کی دریافت میں سر جوڑ کے بیٹھ گئے ۔ اور نشاۃالثانیہ کے فوراً بعد فلسفے نے ایک قطعی راستے کی جانب اپنا رخ موڑ لیا اور وہ رخ یہ تھا کہ فلاسفہ کے لئے اب یہ ممکن نہیں رہ گیا تھا کہ وہ حقائق دنیا کی جانب سے بالکل چشم پوشی اختیار کر لیتے۔ کیونکہ ان کو تو بہر حال حکمیاتی علم کی دولت گراں مایہ سے کار ہائے نمایاں انجام دینے تھے ۔ چنانچہ بہت جلد سائینسدانوں کا ایک بڑا گروہ فلسفے کے میدان میں اتر آیا تاکہ فلسفے کو وہ کچھ دیا جا سکے جس سے نوع انسانی کے لئے یہ زیادہ موثر ، قابل عمل اور مفید عام ہو سکے ۔ ونڈٹ نے فلسفے کی تعریف اس طور پر کی ہے ۔

،،فلسفہ ایک ہمہ گیر علم ہے جو دیگر مخصوص علوم کے حاصل کردہ وقوفات[2] کو ایک مستقل نظام میں منضبط کرتا ہو ،،

ہربرٹ اسپنسر فلسفے کی تعریف میں کہتا ہے :

،،ادنیٰ ترین علم ایک طرح کا منتشر علم ہے ، سائینس جزوی طور پر متحد علم ہے ، اور فلسفہ مکمل طور پر متحد و محیط علم ہے ، فلسفے کی تعمیمات[3] در اصل سائینس کی وسیع تر تعمیمات کی یکجائی و ہم آہنگی کا نام ہے ،،

چونکہ صداقت کی دریافت کا کام فلسفیانہ تحقیق کا خاص مقصد ہے ۔ اس وجہ سے علم کے دوسرے میدانوں کے دریافت کردہ بہت سے بدیہی حقائق کو ایک فلسفی کبھی نظر انداز نہیں کر سکتا ۔ علوم مختلفہ نے بہت سے حقائق کو اپنے طور پر دریافت کیا ہے ، اب ایک فلسفی

---

1 Attributes
2 Cognitions
3 Generalisations

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا کام یہ ہے کہ وہ ان حقائق کو ترتیب دے کر ایک جامع اور منضبط نظام قائم کرے۔ لیکن فلسفہ محض مختلف علوم کی ترتیب و ترکیب کا ہی علم نہیں ہے۔ بلکہ اس کا کام یہ بھی ہوتا ہے کہ اثباتی علوم کہ جو اشیاء کی قدر و قیمت کے تعینات کی کوشش نہیں کرتے ہیں ان اقدار کو انسان کی جمالیاتی تحسین، اس کی اخلاقی حوصلہ افزائیوں اور اس کے مذہبی تقاضوں کے پس منظر میں واضح کرے۔ بلکہ یہ ہمارے مشاہدات کے وہ حقائق ہیں جن سے کوئی بھی صحیح النظر فلسفہ، صرف اس بناء پر چشم پوشی نہیں برت سکتا کہ ان اقدار کو اس طور پر برتنے میں محض قباحتیں اور زحمتیں ہیں۔ مکمل طور پر تسلی بخش فلسفہ ہر چند کہ فکر کا ایک نمونہ ہی ہوتا ہے۔ جس کا ایک آدمی آرزو مند ہوتا ہے۔ مگر پھر بھی فلسفہ کتنا ہی مکمل کیوں نہ ہو ایک بالکل ہی سطحی آدمی کے لئے اس میں فکر کا کوئی امکان موجود نہیں ہوا کرتا۔ اور یہ کہ فلسفہ میں جس قدر سوال پیدا ہوتے رہتے ہیں اسی قدر اس کی جانب سے اطمینان بخش جوابات کا امکان پیدا ہوتا چلا جاتا ہے اور یوں ہی فلسفہ زندہ رہتا اور پنپتا ہے۔

اب ہم کچھ ایسی اصطلاحات کا ذکر کریں گے مثلاً— وجودیات— مابعدالطبیعات— اور علمیات۲ جن کو کچھ لوگ فلسفہ کا ہی نام دیتے ہیں۔ وجودیات۳ کے مطالعے کا مفہوم ہے حقیقت کی دریافت، جیسی کہ وہ ہے — ہستیٔ الان و کماکان ۴:

پرامینڈائیز، سقراط، افلاطون اور ارسطو یونانی فلاسفہ ہیں اور انہوں نے وجود اور عدم میں قطعی امتیاز کیا ہے — یعنی مظہرہ اور حقیقت ۶۔ اور فلسفے کو وجودیات کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ یعنی مطالعہ حقیقت— کہ جو ظواہر کی ضد ہے۔ مابعد الطبیعات کی اصطلاح کو بھی بعضوں نے مطالعۂ حقیقت کے معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی ''حقیقت مطلقہ''۷ جیسی کہ وہ ہے۔ بعد از نشاۃالثانیہ کے دور

---

1 Sane Philosophy
2 Epistemology
3 Ontology
4 وجود جیسا کہ وہ واقعی ہے— ایسا نہیں جیسا کہ وہ ظواہر میں ہمیں نظر آتا ہے
5 Phenomena
6 Noumena
7 Absolute Reality or Reality as such

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں مسائل فطرت ، تصور ، اور علم کے حدود کے معاملات نے فلسفیوں کے رجحان کو امکان علم کی جانب موڑ دیا جس کو وہ علمیات کا نام دیتے ہیں ۔ یا نظریۂ علم کہا جاتا ہے ۔ کانٹ علمیات کی تعریف میں کہتا ہے کہ :

''یہ انتقاد علم کا علم ہے ،،

فشٹے لکھتا ہے کہ :

''یہ علم و آگہی کا علم ہے ،،

لیکن حقیقی حکمت کا راز اس بات میں ہے کہ وہ اس درجہ مکمل اور اطمینان بخش ہو کہ جو ہماری زندگی اور اس کے تجربات کو جزوی طور پر نہیں بلکہ مکمل طور پر ہمارے سامنے پیش کر سکے ۔ چنانچہ وجودیات جس میں ظواہر اور حقیقی ماہیت کا علم شامل ہے ۔ مثلاً ''اشیاء مدرکہ[1] ،، اور ''اشیاء متخیلہ[2] ،، یعنی خدا اور نفس وغیرہ ۔ نیز ''علمیات ،، یعنی حدود علم ، اور نظریہ اقدار[3] وغیرہ شامل ہیں ، ان تمام علوم کے حکمی مطالعہ[4] کا نام در اصل فلسفہ ہے ۔

فلسفہ کی تعریف و توضیح میں برٹرینڈ رسل کے اس اقتباس سے مزید روشنی پڑتی ہے :

''حیات اور کائنات کے تصورات کہ جنہیں ہم عرف عام میں فلسفیانہ کہتے ہیں ، در اصل دو بنیادی حقائق کی پیداوار ہیں ۔ جس میں سے ایک تو ہمیں مذہبی اور اخلاقی تصورات سے ورثہ کے طور پر ملتے ہیں ۔ اور دوسرے ایک طرح کی حکیمانہ تحقیق کے نتیجے میں ہمیں حاصل ہوتے ہیں ۔ حکیمانہ تحقیق سے مراد اس کے وسیع تر معنی سے ہیں ۔ منفرد فلاسفہ ان بنیادی حقائق اور عناصر کے تناسب کے بارے میں بڑی حد تک اختلاف رکھتے ہیں ۔ یعنی ایک ایسا تناسب جس میں کہ یہ ہر دو حقائق اپنے اپنے طور پر اپنا ایک نظام بناتے ہیں ۔ لیکن نظام کوئی سا بھی تشکیل

---

1 Things Perceived
2 Things Conceived
3 Axiology یا Theory of values
4 Scientific Study

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پا جائے ان ہر دو حقائق کی موجودگی کسی نہ کسی حیثیت، کسی نہ کسی تناسب میں لازمی ہے کیونکہ یہی ''قدرِ مشترک'' فلسفے کا ایک مزاج بناتی ہے۔

فلسفہ ایک ایسا لفظ ہے کہ جو کبھی اپنے وسیع تر معنی میں تو کبھی اپنے محدود معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن میں اس کو اس کے بہت ہی زیادہ وسیع مفہوم میں لیتا ہوں اور یہاں میں اس کی وضاحت کی پوری پوری کوشش کروں گا۔

لفظ فلسفہ جہاں تک کہ میں اس کا مفہوم سمجھ سکا ہوں— یہ ہے کہ یہ دینیات اور سائینس کے بین بین کوئی ''شے'' ہے۔ مثلاً دینیات کہ جہاں معاملات قیاسات پر مبنی ہوتے ہیں اور یہ کہ جہاں تاحال کسی مسئلہ کا کوئی حتمی علم غیر یقینی ہے۔ لیکن مثلاً سائینس کہ جو انسانی ذہن یا انسانی عقل کے لئے زیادہ قابل قبول ہے— بر عکس کسی اقتدار محض کی مروجہ روایات و تاویلات کے، مثلاً کلیسا کی بالا دستی وغیرہ، چنانچہ تمام قطعی علم کہ جس پر میں مصر ہوں علاوہ سائینس کے کچھ اور نہیں۔ مگر دینیات اور سائینس کے درمیان ایک ''علاقہ' متارکہ[1]'' ہے، جس پر ہر دو جوانب سے یلغار کا ہر وقت امکان ہوتا ہے—اور وہ ''علاقہ' متارکہ'' در اصل فلسفہ ہے۔ متجسس اذہان میں پیدا ہونے والے ایسے بہت سارے سوال جو بڑے دلچسپ ہیں، مگر وہ ایسے سوالات ہیں کہ جن کا جواب سائینس نہیں دے سکتی۔ اور دینیات کہ جس نے گذشتہ صدیوں میں ایسے سوالات کے جوابات دئے ہیں، اور جنہیں قابل بھروسہ بھی سمجھا جاتا رہا ہے، اب یہ جوابات کچھ اتنے معقول نہیں معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اس طرح کے دلچسپ سوالات کے جوابات سائینس اور دینیات دونوں ہی کے لئے ایک مدت سے مسئلہ بنے رہے ہیں۔ اور فلسفہ ان ہی سوالات کی غور و فکر کا نام ہے۔

اس قسم کے سوالات— مثلاً یہ کہ کیا دنیا ''نفس'' اور ''مادہ'' ان دو عناصر میں تقسیم ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر نفس کیا چیز

1 No Man's Land

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے ۔ مادہ کیا ہے ؟ کیا نفس مادہ کا محتاج ہے یا یہ کہ اس کے اپنے آزادانہ اختیارات یا صلاحیتیں ہیں ؟ کیا دنیا میں کوئی وحدت اور غایت ہے ؟ کیا یہ کسی منزل کی جانب آگے بڑھ رہی ہے ؟ کیا فطرت کے واقعی کچھ قوانین ہیں ؟ یا ہم ان قوانین پر محض یونہی ضبط و تنظیم کی ایک جبلّی عادت و آنسیت کی بنا پر صرف ایک اعتقاد سا رکھتے ہیں ؟

کیا انسان ایسا ہی ہے جیسا کہ وہ ایک ہیئت‌داں کو نظر آتا ہے ۔ یعنی یہ کہ وہ کاربن اور پانی کے لوندے کا ایک ننھا سا ذھیر ہے جو اس غیر اہم اور چھوٹے سے سیارے پر نحیف و زاری کی حالت میں رینگتا پھر رہا ہے ؟ یا پھر کیا—وہ ایسا ہے کہ جیسا وہ ہیملٹ کو نظر آتا ہے ؟ یا پھر وہ بیک وقت دونوں صورت حال کی ایک مثال ہے ؟

کیا ایسا کوئی طرز زندگی ہے جسے شریفانہ و اعلیٰ کہا جا سکے — یا پھر کمینگی کی حد تک برا کہا جا سکے ؟ یا پھر تمام تر طریقہائے زندگی محض بے نتیجہ اور لاحاصل ہیں ؟ اور اگر کوئی ایسا طرز حیات ہے کہ جسے ہم اعلیٰ و ارفع کہہ سکیں ، تو پھر اس میں وہ کیا ''شے'' ہے جسے ''اچھا اور اعلیٰ'' کہا جاتا ہے ۔ اور پھر اس خوبی یا اچھائی یا خیر کو ہم کس طور پر حاصل کر سکتے ہیں ؟ کیا یہ ''خیر اعلیٰ'' یا ''نیکی محض'' کسی قدر و منزلت کے مستحق ہیں اور اگر ایسا ہے تو کیا یہ دائم‌الوجود ہیں ۔ اور پھر ایسی صورت میں کہ جب یہ کائنات بڑی بیدردی کے ساتھ اپنے زوال و فنا کی طرف بے تحاشہ بھاگتی جا رہی ہے— پھر بھی کیا یہ ''خیر اعلیٰ'' [1] قابل جستجو اور لائق تحصیل ناگزیر طور پر ہے ؟

کیا یہاں ''عقل'' جیسی بھی کوئی چیز ہے ؟ یا پھر یہ صرف اس طرح پر ہے کہ یہ ذھن انسانی کی محض خیال آرائیوں کی احمقانہ ، مگر ایک خوبصورت و نازک ترین مثال ہے ۔ کہ وہ (انسان) عقلمند بھی ہے ؟

---

1 Supreme Good

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

غرضیکہ یہ یا اس قسم کے اور بہت سے سوالات کے جوابات تجربہ گاہوں میں نہیں مل سکتے۔ بلکہ ان کے قطعی جوابات کی توقع مذہبیات یا دینیات سے کی جاتی رہی ہے۔ لیکن اس کے باوجود بھی ان جوابات کی قطعیت جدید ذہن کو متشکک اور مذبذب بناتی رہی ہے۔

الغرض، اس قسم کے تمام سوالات کا غائر مطالعہ فلسفے کا منشاء و مقصود ہے۔ خواہ ان کے جوابات دینا فلسفے کے لئے ممکن ہوے یا نہ ہو!! ؟ ،،

انسان کثرت میں ایک وحدت ہے۔ جسمانی ساخت کے اعتبار سے وہ ایک پیچ در پیچ کُل ہے، جو بےشمار خلیوں، مختلف قسم کی ریشہ دار نسوں یا رگوں، آلات حس، پٹھوں اور ہڈیوں سے مرکب ہے اور اس کے اندر یہ تمام ہی چیزیں کچھ ایسی ہم آہنگی کے ساتھ مصروف عمل ہیں گویا ان سب کو کسی ایک ہی منزل کی تلاش ہے۔ انسان اپنے گرد و نواح میں زندگی گذارتے ہوئے رد عمل کے طور پر مختلف قسم کی سرگرمیوں کو انجام دیتا رہتا ہے۔ وہ نفرت، محبت، خواہش، ارادہ، تصور اور منصوبہ بندی کرنے میں ہر وقت مصروف عمل ہے۔ اس کے ان اعمال کی پشت پر جو محرکات کار فرما ہیں ان میں حیاتیاتی محرکات، سماجی رجحانات، اخلاقی احساسات، جمالیاتی حسّیات اور رومانی تقاضے خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مختلف چیزیں اس میں مختلف ہیجانات پیدا کرتی ہیں اور وہ ان ہیجانات کے رد عمل کے طور پر اپنی ذہانت اور اپنے خوارق عادات کے مطابق کام کرتا ہے۔ غرضیکہ انسان کے اعمال کا گہوارہ بہر طور بوقلمونی اور گوناگونیوں سے پُر ہے۔

تاریخ فلسفہ کے غائر مطالعہ سے یہ صاف پتہ چلتا ہے کہ مختلف اشیاء مختلف مفکروں کی فکر میں تحریک پیدا کرتی رہی ہیں۔ کچھ مفکرین کے لئے ''حیرت و استعجاب،، محرک بنتے رہے ہیں، کچھ کے لئے شواہد کائنات کے تضادات اور تغیرات محرک بنے ہیں، کچھ کے لئے زندگی کی الجھنیں و پریشانیاں محرک حقیقی ثابت ہوئیں، تو کچھ کی فکر کا محرک ''شک،، بنا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فلسفے کے چند ذرائع علم کا تذکرہ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے۔

یونانی فلاسفہ کے لئے حیرت و استعجاب فکر کے محرک بنے ہیں۔ فلسفہ کا آغاز طالیس ملطی[1] سے ہوتا ہے۔ جس نے حکیمانہ بنیادوں پر قیاسات کا ایک نظام تشکیل دیا۔ کائنات کی بے کراں وسعت اور پر اسراریت نے اس کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا۔ اس نے کائنات کے مبداء کے طور پر پانی کو عنصر حقیقی تسلیم کیا۔ یونان کے فلاسفۂ متاخرین نے اپنے ذہنی تجسس کی تسکین کے لئے فلسفیانہ قیاسات کو اپنی فکر کی بنیاد بنایا۔ یونانیوں کے نزدیک حیات، موجودہ نظریہ حیات کے مقابلے میں زیادہ سادہ تھی۔ ان کی نظر میں مسائل کائنات، تضادات اور متخالفات کا شکار نہیں تھے۔ غیر محدود کائنات کی جانب ان کا رد عمل زیادہ تر بنیادی طور پر جذباتی تھا، نہ کہ بہ عملی اور معقولی تھا۔ یہاں تک کہ افلاطون نے بھی فلسفہ کے دائرہ کار کو حیرت پر منطبق کیا تھا۔ ایک جگہ وہ اپنی مشہور زمانہ تصنیف — تھیائیٹس[2] — میں لکھتا ہے کہ حیرت کا جذبہ کسی بھی فلسفہ کے لئے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ کیونکہ فلسفیانہ تفکر کے لئے اس کے علاوہ کوئی اور دوسرا نقطہ آغاز موجود نہیں۔ ارسطو اپنی تصنیف مابعدالطبیعات میں لکھتا ہے کہ وہ آج کا انسان ہو یا قبل از تاریخ کا انسان دونوں نے فلسفیانہ فکر کرنا حیرت سے سیکھا ہے۔

یورپ کے نشاۃالثانیہ کا دور انسانی نقطۂ نظر میں بڑی تبدیلی لایا۔ علوم نے فروغ پایا۔ انسانی تصورات کو قبولیت عام حاصل ہوئی۔ سائینسوں کا اشتراک انسانی فکر میں اس قدر نمایاں تبدیلی لایا کہ مذہب اور سائینس کے مابین ایک متنازعہ صورت حال پیدا ہو گئی لیکن نے حتمی صداقتوں کے یقینی نفاذ کے لئے استقرائی[3] طریقۂ فکر کا راستہ ڈھونڈ لیا اور لوگوں کے درمیان سے استخراجی[4] طریقۂ فکر کا اعتقاد کمزور پڑ گیا۔ بیکن نے کلیسا اور مذہب کے مختلف مفروضات اور اعتقادات پر زبردست نکتہ چینی کی اور بالاخر انسانی ذہن کو شک میں مبتلا کر دیا۔ ڈیکارٹ

---

1 Thales of Milatus
2 Theaetetus
3 Inductive Method
4 Deductive Method

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نے اپنے فلسفیانہ قیاسات کی تشکیل نو کے لئے ہر ہر شے کو شک کی نگاہ سے دیکھا تاکہ اس طریقہ کار کے ذریعہ حقیقت واقعیہ تک پہنچا جا سکے گویا اس کے فلسفہ کا نقطہ آغاز بھی شک ہی ٹھہرا ۔ چنانچہ تشکک اور استفسار لاک ، برکلے اور ہیوم کے فلسفے کی بھی ممتاز خصوصیات ہیں ۔

۳ ۔ مظہر اور حقیقت میں بین تفریق کا مسئلہ :۔

ہم اپنے عام مشاہدے کی سطح پر ہی مظہر و حقیقت کی تفریق سے روشناس ہونے لگتے ہیں مثلاً ہماری یہ زمین ہمیں قطعی ساکن نظر آتی ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ متحرک ہے۔ مادہ کا ایک لوندا ہم کو ہمیشہ ایک ہی سا اور مستقل نظر آتا ہے ، جب کہ اس کے مختلف عناصر جس سے کہ یہ لوندا مرکب ہوتا ہے ہمہ وقت تغیر پذیر رہتے ہیں ۔ ہم محسوس کرتے ہیں ، ارادہ کرتے ہیں اور سوچتے ہیں لیکن ان مشاہدات کے اصل محرک کا ہمیں کچھ پتہ نہیں چلتا ۔ یونانیوں نے بھی عدم اور وجود کے مسئلے کو سنجیدگی سے اپنا موضوع بحث بنایا تھا ۔ ہیگل ، ہربڈ لے ، بوزانکے اور کارل مارکس کے نظام ہائے تفکر میں تضادات اور تخالفات کے نمایاں تر مباحث موجود ہیں ۔ ٹیلر اپنی کتاب ''عناصر مابعدالطبیعات'' میں ایک جگہ لکھتا ہے اور اس کی وکالت بھی کرتا ہے کہ عام مشاہدے میں تضاد کے ظہور سے ہی مسائل فلسفہ کو سمجھا جا سکتا ہے ۔ اسی وجہ سے یونانی فلاسفہ نے مظاہر کے پس پشت حقیقت کی تلاش کو اپنی فکر کا مرکز بنایا تھا ۔

یونانی لفظ Phileos اور Sophia کے معنی اشتیاق علم کے ہیں۔ کائنات کے رموز و اسرار سے یونانی حیرت میں پڑ گئے تھے اور اپنے آپ کو اس لاعلمی یا گمراہ جہل سے نکال لے جانے کو انہوں نے اپنا نصب العین بنا لیا تھا ۔ وہ عقل کل اور آگہی صداقت کے متلاشی بن گئے تھے ۔ لفظ دانش، یا Wisdom کی بہت سی تعبیریں کی جا سکتی ہیں۔ کبھی تو ایک آدمی کو دانشور کہا جاتا ہے حالانکہ حقیقت کلیہ یا صداقت مطلقہ کے بارے میں اس کا علم بڑا محدود ہوتا ہے ۔ حقیقت کے مختلف اور متغیرہ پہلوؤں کے محتاط اندازوں کے علم کو بھی دانش کا نام دیا جاتا ہے ۔ مکمل طور پر اطمینان بخش علم کو بھی دانش کہا جاتا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے ۔ لیکن مکمل تسکین ذات صرف اسی وقت ممکن ہے جب کہ حتمی صداقت سے آگاہی زندگی میں ہی ہو جائے ۔ افلاطونی فلسفہ اس قسم کے ادراک حقیقت کی جانب جرأت مندانہ اقدام کی کامیاب کوشش تھی ۔ قدیم پیغامبروں ، صوفیوں ، سادھو سنتوں کے بارے میں قیاس کیا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنی زندگی ہی میں اس قسم کے عرفان حقیقت کو پا لیا تھا ۔

اشتیاق علم کے سلسلے میں اشیاء میں مکمل ہم آہنگی اور موجود تنظیمی تسلسل کا راز مخفی انسانی روح کے لئے تشویش اور بےچینی کا سبب ہمیشہ بنتا رہا ہے اور انسانی فکر کی یہ روش بھی فلسفیانہ فکر کے لئے ایک بڑا ذریعہ بنتی رہی ہے ۔ اس بے کراں کائنات کی پراسراریت کے پس پشت ''مخفی محرک شے،، کے فطری فہم نے انسان کو منطقی اور منظم طور پر تعقل کرنے یا غور و فکر کرنے کی طرف راغب کیا ۔ لیکن حیرت اور اشتیاق علم صرف چند باریک بیں اور زود فہم افراد کو ہی اس طور پر تفکر کرنے پر آکسا سکے— جب کہ کم فہم انسانوں کی ایک بڑی تعداد اپنی اپنی زندگی کے عملی تقاضوں کے پس منظر میں ہی اپنے اپنے مخصوص طریقہ فکر سے مطمئن ہونے کی عادی ہوا کرتی ہے ۔ یہ احساس کہ اس کارخانہ عالم کے پس پشت ایک ہادی و حاکم اور ایک لامتناہی ذات یا قوت کار فرما ہے ، ہمیشہ مذہبی شعور کے لئے ایک معمہ بنی رہی ہے اور ہر دور کے فلاسفہ اس آگہی کے متقاضی نظر آتے تھے ۔

یہ درست ہے کہ فلسفے کا آغاز چھٹی صدی قبل مسیح میں حکیمانہ علم کی تحصیل کے لئے یونان قدیم سے ہوا ۔ مگر سقراط اور افلاطون کے دور میں فلسفہ اپنے مزاج کے اعتبار سے روحانی بن گیا ۔ نصرانیت کے فروغ پاتے ہی فلسفہ دینیات میں ضم ہو گیا اور گیارھویں صدی عیسوی سے لے کر چودھویں صدی تک یہ کیتھلک کلیسا کی زیر سرپرستی چلتا رہا ہے ۔ بعد ازیں نشاۃالثانیہ کے دور میں کہ جب فلسفیانہ تفکر پر سائینس کا گہرا اثر پڑ رہا تھا ۔ اس کے باوجود بھی ایک سچی مذہبی بیداری کے احساس نے تمام تر فکری نظاموں کو کسی نہ کسی طور پر اثر انداز کر رکھا تھا ۔ ڈیکارٹ ، اسپنوزا ، بارکلے ، کانٹ ، فشٹے ، ہیگل ، شاپنہاور ، بریڈلے ، ہوزانکے کروچے ، جینٹیل اور رائس جیسے صاحب

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علم و فضل شخصیتیں ہیں جن کا نظام تفکر بھی حقیقت مطلقہ[1] کی جہاں بین میں تصوراتی رہا ہے۔

۴۔ فلسفہ کی بعض اہم تعریفات :-

"اشیاء کی فطری ماہیت کے لازمی اور ابدی علم کا نام فلسفہ ہے۔"
(افلاطون)

مندرجہ بالا تعریف فلسفہ کی جامع تعریف نہیں ہے، کیونکہ اس میں مطالعہ مظاہر اور اس سے متعلق دیگر مسائل—مثلاً علمیات، نظریہ اقدار، نفسیات، اور سماجیات— کے بارے میں کچھ نہیں کہا گیا ہے۔

"فلسفہ وہ علم ہے کہ جس کا کام یہ دریافت کرنا ہے کہ وجود کی اصل ماہیت یا وجودِ ذات اپنی فطرت میں کیا ہے نیز یہ کہ وجود کے اعراض یا خواص، اسی کی اپنی قدر کے لحاظ سے کیا ہیں . . . گویا فلسفہ اصول اولیہ[2] کا علم ہے . . . . "
(ارسطو)

یہ تعریف بھی بہت ہی محدود تعریف ہے کیونکہ اس میں مطالعہ مظاہر کو اس کا صحیح مقام نہیں دیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اصول اولیہ—مثلاً، قوانین علت و معلول[3]، قانون اضداد[4]، قانون خارج الاوسط[5] وغیرہ— فلاسفہ کے لئے غیر معمولی اہمیت کے مسائل ہیں، لیکن پھر بھی ان کا ٹھیک ٹھیک مطالعہ مکمل تجرید کی صورت میں نہیں کیا جا سکتا۔

"فلسفہ معلول سے اس کی علت، اور علت سے اسی کے معلول کی دریافت . . . . کا علم ہے"
(ہابس)

فلسفہ ام العلوم . . . . ہے"
(کامتے)

---

1 Absolute Reality
2 First Principle
3 Causality
4 Law of Contradictions
5 Law of Excluded Middle

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''فلسفہ تمام حکیماتی علوم . . . . کا مجموعہ ہے ،،
(ہالسن)

''فلسفہ علوم مخصوصہ کے ایک مستقل کل سے دریافت کردہ علم کا . . . . احاطہ ہے ،،

(ونڈٹ)

''فلسفہ مکمل طور پر متحد و محیط علم ہے ، فلسفہ کی تعمیمات دراصل سائینس کی وسیع تر تعمیمات کی یکجائی ، یکرنگی اور ہم آہنگی کا نام ہے ،،

(اسپنسر)

علاوہ اسپنسر کے ہابس ، کانتے ، ہالسن ، ونڈٹ کی پیش کردہ فلسفہ کی مندرجہ بالا تعریفات بھی محدود ہیں ۔ کیونکہ ان تعریفات میں بھی علمیات ، نظریہ اقدار اور مطالعہ مظاہر کے لئے کوئی خاطر خواہ گنجائش نہیں رکھی گئی ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک فلسفی اُن صداقتوں یا حقائق کو نظر انداز نہیں کرسکتا کہہ جن کو سائینسوں نے دریافت یا مستحکم کرلیا ہے ، تا ہم اس سے یہ نتیجہ نکال لینا بھی ہرگز درست نہیں کہ صرف سائینسیں ہی ہمیں وہ سب کچھ دے سکتی ہیں جو پوری انسانی حیات کو گذارنے کے لئے ہمیں درکار ہتا ہے ۔

''فلسفہ ادراک و تعقل کے انتقاد کا علم ہے ،، (کانٹ)

''فلسفہ علم کی . . . . حکمت ہے ،، (فشٹے)

گویا کانٹ اور فشٹے نے فلسفے کو علمیات کے مماثل قرار دیا ہے ۔ لیکن فلسفہ حقیقت و مظاہر دونوں ہی کے مطالعہ کو نظر انداز نہیں کر سکتا ۔ لہذا فلسفے کی یہ تعریفات بھی تقریباً محدود ہیں ۔

''فلسفہ علم کے عقلی احاطہ اور اسی کے مابعد الطبیعاتی عقائد کا نام ہے . . . . ،، (کاہے)

''فلسفہ صداقتوں سے محبت اور علم ہی کی مکمل تجسیم اور اس تجسیم میں شامل تمام تر صداقتوں ، اور ان ہی منظم صداقتوں کے وسیع تر نظام کا نام ہے ،، (ماروین)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"فلسفہ اشیاء کی آفاقی توجیہہ و توضیح کی کوشش اور فطرت کے ایک جامع تناظر کی جستجو کا.....نام ہے" (وئیبر)

کیرڈ، ہارڈن، اور وئیبر کی تعریفات کو کسی قدر جامع تعریف کہا جا سکتا ہے۔ شوق حکمت اور جستجوئے صداقت کو صرف اسی وقت کسی اہمیت کا حامل سمجھا جا سکتا ہے، جب کہ اشیاء، وجود اور تجربات و مشاہدات کا ایک غائر مطالعہ ان ہی کے ایک جامع کل کے سیاق و سباق میں کیا جا سکتا ہو۔ لیکن جواہر اور حقائق کا محض جزوی مطالعہ ہمارے پورے ذہنی، اخلاقی، جمالیاتی اور روحانی وجود کے تقاضوں کو بہ تمام و کمال تسکین نہیں پہنچا سکتا۔ سب سے زیادہ یہ کہ ایک فلسفی کو فطرت و مظاہر اور حدود علم کا مطالعہ کرنا ہوتا ہے تاکہ ادعائیت کے ممکنہ خدشات سے محفوظ رہا جا سکے۔ جیسا کہ کیئرڈ[1] کا کہنا ہے کہ کل سر چشمۂ حقیقت اور تمام تجربی شواہد انسانی میں سے کوئی بھی ایسی شے باقی نہیں رہ جاتی کہ جس کا مطالعہ فلسفہ کے حدود سے باہر ہو۔ یا یہ کہ فلسفیانہ تحقیق انہیں آگے نہ بڑھا سکتی ہو۔ فلسفہ اپنے تئیں بہ تہہ گہوارۂ علم میں ایک منظم، جامع اور منطقی طور پر حصول کردہ تمام میدان علم کی صداقتوں کی توجیہہ و توضیح کی ایک کوشش کا نام ہے جو حیات و کائنات کو ایک عظیم کل کی حیثیت میں منضبط کرتا اور پرکھتا ہو۔ اور وہ میدان علم مظہریت، حقیقت، علمیت اور اقداریت جیسے علوم کا ایک محیط کل ہے۔

۵۔ فلسفہ کی حدود اور وسعت :-

فلسفے کی حدود کا مفہوم یہ ہے کہ وہ سارے موضوع و مباحث کہ جو فلسفے میں شامل ہوں اور فلسفہ ان پر سیر حاصل روشنی ڈالتا ہو۔ فلسفے کے لغوی معنی اشتیاق علم و حکمت، یا جستجوئے صداقت کے ہیں۔ اشتیاق علم و حکمت اور جستجوئے صداقت کو صرف اسی وقت کسی اہمیت کا حامل سمجھا جا سکتا ہے جب کہ اشیاء، موجودات، اور شواہد انسانی کا ایک غائر مطالعہ، ان ہی کے اپنے ایک جامع کل

1 Philosophy of Religion by Caird

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے سیاق و سباق میں کیا جا سکے ۔ لیکن ان جواہر و حقائق کا محض جزوی مطالعہ ہمارے پورے ذہنی ، اخلاقی ، جمالیاتی اور روحانی وجود کے تقاضوں کو بہ تمام و کمال تسکین نہیں پہنچا سکتا ۔ جیسا کہ کیئرڈ کا کہنا ہے کہ کل سرچشمۂ حقیقت اور تمام تجربی مظاہر انسانی میں سے کوئی بھی شے ایسی باقی نہیں رہ جاتی جس کا مطالعہ فلسفے کے حدود سے باہر ہو ۔۔۔ یا یہ کہ فلسفیانہ تحقیق انہیں آگے نہ بڑھا سکتی ہو ۔ تاہم فلسفے کی طویل تاریخ کے مختلف ادوار میں اس کے مختلف معنی کا تعین کیا جاتا رہا ہے ۔ یونانیوں نے اس کے معنی تنظیم و ترتیب کے لئے ہیں ۔ جہاں اشیاء کی بنیادی ماہیت اور اس کا ابدی علم فلسفہ کا مقصود ٹھہرتا ہے یعنی یہ کہ اشیاء حقیقی یا اشیاء کماھی (اشیاء جیسی کہ وہ حقیقتاً ہیں) جس کے برعکس اشیاء ظاہرا یا اشیاء کما فی الظاہر (اشیاء جیسی کہ وہ ہمیں اپنے حواس سے نظر آتی ہیں) کی اصطلاحات مروج ہیں ۔ قرون وسطیٰ میں فلسفیانہ تفکر کی اس صورت حال میں کوئی اضافہ نہیں ہوا ۔ مگر نشاۃالثانیہ کے علوم نے فلاسفہ کے نقطۂ نظر میں تبدیلی پیدا کی اور اس کی کوششیں جاری رہیں کہ فلسفے کو کس طور پر زیادہ سے زیادہ عملی اور بنی نوع انسان کے لئے مفید عام بنایا جا سکتا ہے ۔ مظاہر فطرت کا مطالعہ ان کی حقیقت مطلقہ کے پس منظر میں کیا جانا ، ایک سنجیدہ سوال بن گیا ۔ چنانچہ مختلف علوم کے مابین باہمی مفاہمت اور ہم آہنگی کے فقدان کو شدت سے محسوس کیا گیا اور مفکرین کا ایک طبقہ جس میں ہابس ، کامتے ، وُنڈٹ اور اسپنسر قابل ذکر ہیں، ان فلاسفہ نے سائینسوں کی وسیع تر تعمیمات میں ہم آہنگی اور تلخیص کی سعی کی تاکہ فلسفہ کو ایک محیط علم کا درجہ دیا جا سکے ۔ غرضیکہ انہوں نے ماورائیت یا حقیقت مطلقہ کے بجائے مظہریت کو ایک نمایاں مقام عطا کیا ۔

انسانی ذہن کے جذبۂ تحقیق و تسخیر اور تشکیک و تفسیر کے نتیجہ کے طور پر بعد از نشاۃالثانیہ کی مظہرئیت وجود میں آئی اور کچھ فلاسفہ نے علمیاتی مسائل کو شدت سے محسوس کیا ۔۔ مثلاً فطرت اور ظواہر ، نیز حدود علم کے مسائل کی اہمیت نے فروغ پایا ۔ چنانچہ علمیاتی تفکر کا یہ رجحان کانٹ اور فشٹے کی تحریروں میں اپنے اوج کمال پر پہنچ گیا ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جدید فلسفے میں نظریۂ اقدار یا زندگی کی بنیادی اقدار کے مطالعہ کے رجحانات کو کافی فروغ ملتا جا رہا ہے ۔ مندرجہ بالا سطور سے یہ صاف پتہ چلتا ہے کہ اب جامع فلسفیانہ تحریروں کے گہوارۂ علم میں درج ذیل متعدد موضوعات کو موضوع بحث بنایا جا سکے گا ۔

۱ ۔ علمیات یا نظریۂ علم ــــ فطرت و ظواہر اور حدود علم کے مباحث

۲ ۔ ادراک کے اشکال و اقسام (زمان و مکان) اور فہم کے مختلف مقولات یا درجہ بندیاں (مثلاً علت و معلول ، اور حقیقت کے مسائل)

۳ ۔ مادہ ، نفس اور حیات کے مسائل

۴ ۔ کونیات یا تخلیق اور ارتقا کے مسائل

۵ ۔ نظریۂ اقدار یا زندگی میں اقدار کا مسئلہ (صداقت یا منطق وغیرہ)

۶ ۔ جمالیات کا مسئلہ یا فلسفۂ جمال (حسن و قبح کے مسائل)

۷ ۔ اخلاقیات کا مسئلہ یا فلسفہ اخلاق (خیر و شر ، خوب و زشت کے مسائل)

۸ ۔ وجود خدا کا مسئلہ یا وجود مطلق اور اس کا کائنات سے تعلق

غرضیکہ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ فلسفہ محض علم کا خلاصہ نہیں ، بلکہ یہ بنیادی طور پر تنقیدی ہے اور اپنے مزاج اور رجحان کے اعتبار سے ترکیبی ہے ۔

گو کہ بنیادی طور پر شوق علم و حکمت اور جستجوئے صداقت ہی ہر دور کے فلاسفہ کے تفکر کے لئے محرک بنتے رہے ہیں اور انہیں ہر دو طرح پر فلسفے کی خدمات کے نتیجے میں قبولیت عام حاصل ہوئی ہے ۔ تاریخ اقوام عالم کے بہیمانہ ادوار میں اکثر فلاسفہ کی محققانہ کاوشوں پر اظہار ناراضگی اور لعن طعن کی گئی ہے اور یہاں تک کہ انہیں ان کی خدمات کے صلے میں سزائیں تک بھگتنی پڑی ہیں ۔ جب کہ کچھ کو قومی ہیرو کے طور پر سرفراز و سربلند بھی کیا گیا ہے ۔ عام حالات میں کسی فلسفی کی بابت لوگوں کی رائے میں قطعی کوئی رچاؤ یا لگاؤ نہیں پایا جاتا ۔ کیونکہ اس کے بارے میں عام خیال یہ ہوتا ہے کہ جیسے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وہ کوئی عجیب الخلقت مخلوق ہے ، جس میں نہ تو کہیں لباس کی کوئی خوش وضعی پائی جاتی ہے اور نہ ہی اس کے مزاج میں نفاست و لطافت نام کی کوئی چیز ہوا کرتی ہے ۔ جو دنیاوی امور سے بالکل بے نیاز ، ایک مجنونانہ طریق پر بالکل ہنجر و خشک احاطۂ فکر میں نئے نئے خیالات کی حاضر باشیوں کا منتظر اپنی ہی ایک لگن میں گم رہتا ہے ۔ اور ایک عام آدمی کہ جو ہمہ وقت زندگی کی سیاسی اور اقتصادی دوڑ میں مصروف عمل ہوتا ہے ۔ عموماً فلسفیوں سے بیزاری اور نفرت کا اظہار کرتا نظر آتا ہے ، کیونکہ اس کا خیال ہے کہ فلسفی بلا وجہ کسی بھی سیدھی سادی بات کو الجھاوے میں ڈال دیتا ہے ۔ یہاں تک کہ خود فلاسفہ بھی ایک دوسرے سے بنیادی اختلافات رکھتے ہیں اور ایک عام آدمی کی الجھنوں کو مزید الجھا کے رکھ دیتے ہیں جب کہ وہ اپنی الجھن کے آسان ترین حل کے متمنی ہوا کرتے ہیں ۔ عموماً مندرجہ ذیل اعتراضات فلسفہ کے مطالعہ کے سلسلے میں کئے جاتے رہے ہیں ۔

۱ ۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فلسفہ راسخ قسم کے عقائد تک کو تباہ و برباد کر دیتا ہے ۔ اور یہ درست بھی ہے کیونکہ مذہب کے ادعائی فیصلوں پر بھی آزاد خیال فلسفیوں نے نکتہ چینی کی ہے ، لیکن بسا اوقات یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ فلاسفہ نے مذہبی عقائد کے لئے بھی مدلل بنیادیں فراہم کی ہیں بلکہ حقیقتاً فلسفے نے تو مذہبی عقائد کو اور زیادہ مستحکم بنایا ہے ۔

۲ ۔ چونکہ ہماری مروجہ سائینسیں ہماری روز مرہ کی زندگی کے عملی مقاصد کے لئے ایک قابل بھروسہ علم اور مواد ہمیں مہیا کر دیتی ہیں ، اس لئے از قسم ''مافوق سائینس'' کسی علم کی قطعی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی ۔ چونکہ ہر سائینس کا اپنا ایک نقطۂ نظر ہوتا ہے جو صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے ، ایسی صورت میں سائینس کی تحقیق کے حدود متعین ہیں ۔ چنانچہ یہ انتخابی کردار جو کہ کسی علم کی ترقی کے لئے ایک لازمی جزو ہوتا ہے ، اپنے ساتھ کچھ اندیشے بھی ضرور رکھتا ہے اور وہ یہ کہ ہر سائینس اپنا ایک مخصوص اور جداگانہ نتیجہ برآمد کرتی ہے اس لئے اس بات کا قوی امکان ہوتا ہے کہ ایک علم کا دوسرے علم کے ساتھ معاندانہ رویہ ہو ۔ لہٰذا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علوم کے اخذ کردہ نتائج کو جو ایک دوسرے سے مختلف بھی ہو سکتے ہیں بغیر کسی تنقیدی مطالعہ کے ایک حکم آخر کے طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ (کنگھم)

۳۔ حقیقت مطلقہ کا علم کہ جو فلسفہ کا اصل مقصود ہے، خود یہی مقصود اصلی ناممکن قرار پا گیا ہے۔ مابعد الطبیعاتی علم کے امکان سے منکر ہو جانا بجائے خود ایک جداگانہ موضوع بحث ہے جس کے لئے مدلل مواد کی ضرورت ہے اور ایسے استدلالی مواد کو زیر بحث لا کر پھر کسی نتیجہ پر پہنچنا بجائے خود ایک دوسرا فلسفہ ہے۔

۴۔ فلسفہ میں ابہام اور غلط فہمیاں اور خود اس موضوع کا روکھا پن بجائے خود اس کی قدر و منزلت کے خلاف ایک یقینی ثبوت ہے۔ وہی مسائل، وہی تنازعات اور پھر وہی قطعی ناکامی در اصل فلسفہ کی کرداری نوعیت کی غمازی کرتے ہیں۔ یہ ہرگز کوئی حقیقت نہیں ہے کہ مسائل جن سے کہ فلسفہ بحث کرتا ہے ان میں تبدیلی نہیں آتی ہے۔ کیونکہ اگر ہم اس بات کے معترف ہیں کہ انسانی مزاج و طبائع یا اس کی فطرت میں تبدیلی اور ترقی ہوئی ہے، تو پھر ہمیں یہ بھی مان لینا چاہئے کہ فلسفے کا بھی ارتقاء ہوا ہے۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ فلسفے کی بقاء اور ترقی کا راز بھی اسی ایک بات میں ہے، کہ اس کا ارتقاء در اصل مسائل کے حل تلاش کر لینے میں نہیں ہے۔ بلکہ آئے دن انسانی تفکر میں ایک نیا مسئلہ کھڑا کر دینے میں ہے۔

عہد حاضرہ کے فلسفیانہ تفکر میں منطقی اثباتیت[1] پسند فلاسفہ مثلاً۔ کارنپ[2]، ائیر[3]، مورس نے مابعدالطبیعات کے خلاف باقاعدہ ایک بحث چھیڑ دی ہے۔ منطقی اثباتی فلاسفہ مندرجہ ذیل مفروضوں پر اصرار کرتے ہیں:۔

۱۔ تمام علم قطعی طور پر ''حسی تجربہ'' پر منحصر ہوتا ہے۔

۲۔ لسانیات یا زبان کے منطقی تجزیئے سے یہ عیاں ہو گیا ہے کہ در حقیقت تجربہ ہی تمام قضیوں یا جملوں کی بنیاد ہے، یا یہ کہ ہر قضیہ یا جملے کی تصدیق تجربہ سے ہوتی ہے۔

---

1 Logical Positivist
2 Carnap
3 Ayer

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳ - کسی جملے کے ٹھیک ٹھیک معنی کا تعین ہی اس کی تصدیق کا رہنما اصول ہے ۔

منطقی اثباتیوں کے قول کے مطابق مافوق یا مابعدالطبیعات کا بنیادی دعوی ہے کہ ایک مقتدر اعلیٰ مظہری حقیقت ہے کہ جس کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ تجربی ظواہر کے پس پشت جو حقیقت کار فرما ہے ، وہ کیا ہے ؟ اب چونکہ مابعدالطبیعاتی دعاوی تجربی شے یا ذاتوں سے بحث نہیں کرتے ، اس لئے مابعدالطبیعات سے حاصل کردہ صداقتوں اور تکذیب کی تصدیق نہیں کی جا سکتی ۔ چنانچہ ایسی صورت میں یہ صداقتیں بے معنی اور لا حاصل ہیں اور ان پر فکر کرنا تضیع اوقات ہے ۔ ان فلاسفہ کی رائے میں فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ حکمیاتی قضیوں کا تجزیہ کرے ۔ منطقی اثباتی حدود تفکر کا تعین کر کے ، ابہامات کی عقدہ کشائی اور کاذب مسائل کی صاف صاف نشاندھی کے ذریعہ در اصل فلسفے کی ایک بڑی خدمت انجام دے رہے ہیں ۔ لیکن منطقی اثباتیت پرست مابعدالطبیعات کو بالکل نظر انداز کر دینے میں حق بجانب نہیں ہیں ۔ کیونکہ لاتعداد شواھد و تجربات اپنے ماحول کے پورے پس منظر اور بے کراں وسیع تر حوالوں کی روشنی میں ہی سمجھے جا سکتے ہیں اور تب ہی ان کے کوئی معنی متعین ہو سکتے ہیں—مزید برآں یہ کہ معیار تصدیق بجائے خود بھی ایک قسم کی تصدیقی گنجائش کا متقاضی ہوا کرتا ہے اور یہ صورت حال ایک طرح پر ایک لامنتہی باز گشت یا مراجعت کے سوا کچھ نہیں رہ جاتی ۔

۶ - فلسفے کے مطالعہ کی عملی افادیت :—

ہر چند کہ ''تلاش صداقت،، فلاسفہ کا بنیادی مقصد رہا ہے پھر بھی آفاقی کلیات کی آگہی کی کوئی مکمل فہرست مرتب کرنے میں وہ آج تک کامیاب نہیں ہو سکے ہیں ۔ ایک عام آدمی فلسفیانہ قیاس آرائیوں کو کہ جو سماجی ٹھیکیداروں اور نقادوں کی اس کوشش سے کہ سیدھی سادی بات کو الجھاؤ میں ڈال دیا جائے ، وجود میں آتی ہیں ، ایک لاحاصل اور فضول کاوش سے زیادہ نہیں جانتا ۔ فلسفے پر جو اعتراضات وقتاً فوقتاً کئے جاتے رہے ہیں وہ کچھ یوں ہیں :—

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱ ۔ فلسفہ راسخ عقائد تک کو مجروح کر دیتا ہے ۔

۲ ۔ سائینس کے حاصل کردہ حقائق ہماری زندگی کے عملی مقاصد کے لئے بہت کافی ہیں ۔ اس لئے فلسفیانہ تذکر کی کوشش محض وقت کا زیاں ہے ۔

۳ ۔ حقیقت مطلقہ کا علم محض محال ہے ۔

۴ ۔ فلاسفہ نے اب تک وجود کائنات اور غایات زندگی کے بارے میں کوئی مستند اور قطعی حل پیش نہیں کیا ہے ۔

مگر حقیقت تو یہ ہے کہ فلسفے پر یہ تمام ہی اعتراضات ، فلسفے کی ماہیت کے بارے میں غلط تصورات اور غلط فہمیوں کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں ۔ فلسفہ لازمی طور پر یقینی اور غیر یقینی اصولوں اور ذاتوں کے وجود کے لسانی تنازع کا نام نہیں ۔ بلکہ یہ تو بنیادی طور پر کائنات و حیات کو بہ حیثیت ایک کل کے دیکھنے کی انتھک کوشش اور اسی کی توجیہہ و توصیف کا نام ہے ۔

ایچ ۔ تھیاریو[1] کہ جو امریکہ کا ایک ماورائیت[2] پرست فلسفی گزرا ہے ایک جگہ لکھتا ہے کہ فلسفی ہونا محض اسی بات پر موقوف نہیں کہ وہ لطیف و دقیق افکار کو جنم دیتا ہو یا یہ کہ اس کا اپنا ایک مکتبہ فکر ہو ۔ بلکہ یہ کہ اس کا تمام طرز زندگی اس کی فکر کا غماز ہو ۔ یعنی یہ کہ ایک سیدھا سادہ طرز حیات ، آزاد منشی ، اولوالعزمی اور مکمل اعتماد اس کے مزاج کا خاصہ ہوں ۔

فلسفہ زندگی کے عملی مسائل سے ہرگز بے بہرہ نہیں ہے ۔ ارتقاء کے ہر میدان میں ایک خاص مرحلے پر مخصوص مکتبی مباحث اس وقت کی قطعی ضرورت بن جاتے ہیں ۔ اور اگر اس قسم کے مباحث دوسرے علوم و فنون کے کسی میدان میں نکتہ چینیوں کا سبب نہیں بنتے ، تو پھر فلسفے کے فنی مباحث میں بھی اس طرح کے اعتراضات کا کوئی جواز موجود نہیں ۔ دور حاضرہ میں فلسفہ کچھ زیادہ ہی عملی بن چکا ہے ۔ اور

---

1 H. Thoreaw
2 Transcendentalist

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اب تو اہم سماجی، قومی اور بین الاقوامی مسائل نظریاتی فلاسفہ کی توجہ کا مرکز بنے ہوئے ہیں۔

۱۔ فلسفے کا مطالعہ سرچشمۂ علم کی دریافت میں ایک ترکیبی کردار ادا کر رہا ہے۔ علوم کی مختلف شاخوں نے اپنے اپنے میدان میں کچھ صداقتوں کی دریافت کی ہے اور فلسفہ ان کے مابین ایک باہمی تعلق ان کے مجموعی سیاق کے پس منظر میں مفاہمت و مماثلت پیدا کرتا ہے۔

۲۔ فلسفہ مختلف مسائل کے اپنے مخصوص و متناسب پس منظر میں رہتے ہوئے، ان کے دیانتدارانہ تجزیہ کے لئے آدمی میں ایک گہری سوجھ بوجھ، مدبرانہ فہم اور معاملہ فہمی پیدا کرتا ہے۔

۳۔ فلسفہ کا مطالعہ انسان کو روشن خیال، متحمل مزاج اور معقولی بناتا ہے۔ فلسفہ کا طالب علم مختلف نظریات اور دعوؤں میں موجود مغالطوں اور غلط فہمیوں کو سمجھ سکتا ہے اور ان میں اصلاحات کی بیش قیمت تجاویز دے سکتا ہے۔

۴۔ عصر حاضرہ میں علم حیات یا بیوکیمسٹری سائنس کے جدید ترین ارتقاء کے دوران میں حصول قوت کے مجنونانہ رجحان کے پیش نظر اس جنون کو ایک سنجیدہ رخ دینے کے لئے فلسفہ وقت کی ایک اہم ضرورت بنتا جا رہا ہے۔

افراد و اقوام کو باہم زندہ رہنے کے اصولوں کو سیکھنا چاہئے تاکہ دنیا کی آبادی کو اس جنگی جنون اور اس کی تباہ کاریوں سے مکمل طور پر بچایا جا سکے۔ گذشتہ زمانوں میں فلسفے نے انسانیت کو بہیمانہ استحصال سے محفوظ کر رکھا تھا اور اس کا قوی امکان ہے کہ یہ آج بھی بنی نوع انسان کو ایسی تباہی سے بچانے میں ناکام نہیں رہے گا۔ برٹرینڈ رسل ایک جگہ فلسفہ کی قدر و منزلت کے بارے میں اپنے مباحث کا تتمہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"فلسفہ کا مطالعہ اس طور پر کیا جانا کہ یہ ہمیں حتمی جوابات ان سوالات کے دے سکے گا کہ جنہیں یہ خود ہی پیدا بھی کرتا ہے۔ غلط۔ کیونکہ اصولی طور پر کوئی جواب ایسا نہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہا جا سکتا کہ جسے حتمی طور پر ٹھیک اور واقعی کہا جا سکے ۔ کیونکہ یہ جواب و سوال تو محض اسی لئے ہوا کرتے ہیں ، کہ یہ ہی سوالات تو ہمارے ان تصورات کو — کہ کیا کچھ ممکنات میں سے ہے — فروغ دیتے ہیں ، ہمارے ذہنی تخیل کو جلا بخشتے ہیں ۔ اور یہ بھی کہ یہ ہمارے پوچ اعتقادات کا خاتمہ کرتے ہیں ۔ جنہوں نے ہمارے ذہنوں کو مقفل کر رکھا ہے اور ہم پر تفکر کے دروازے بند کر دئے ہیں ۔ لیکن اس کے باوجود جہاں کائنات کی بے کراں حدود پھیلتی جا رہی ہیں ، فلسفہ ان وسعتوں کو اپنے حیطۂ ادراک میں لے رہا ہے وہیں یقیناً ہمارا ذہنی ارتقاء بھی ضرور ہوتا جا رہا ہے۔ اور آج انسانی ذہن اس قابل ہوتا جا رہا ہے کہ یہ اس پوری کائناتی فضا سے ہم آہنگ ہو جائے— ایک ایسی ہم آہنگی ، ایک ایسی عظمت کہ جو کل انسانیت کے لئے ایک ''خیر اعلیٰ'' ثابت ہو سکے''[1]

1 Bertrand Russell—The Problems of Philosophy, P.249.

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دوسرا باب

فلسفہ اور اس کا دیگر علوم سے تعلق!

۱ - تعارف :-

زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح انسانی فکر و عمل کی رسائی کچھ ایسے علوم تک بھی ہے جن کا تعلق فلسفیانہ تفکر سے بہت گہرا ہے۔ جب کہ کچھ دوسرے ایسے علوم بھی ہیں جن سے فلسفہ کا تعلق اتنا گہرا نہیں ہے۔ فلسفہ کا تعلق ایک طرف تو سائینس سے اور دوسری طرف مذہب سے بہت گہرا ہے۔ حالانکہ آرٹ اور ادب سے فلسفہ کا تعلق اتنا گہرا نہیں ہے تاہم اب ایسا بھی نہیں ہے کہ فلسفہ ہر ہر علم سے کسی نہ کسی طور پر کچھ نہ کچھ تعلق نہ رکھتا ہو اور یہ کہ ان علوم کے مسائل سے بے بہرہ ہو۔ چنانچہ اس طرح سے حقیقت کی تلاش کے عمل میں ہر علم کسی نہ کسی طرح شامل ضرور ہوا کرتا ہے۔ مگر خاص طور پر سائینس اور مذہب کا تعلق فلسفے کے ساتھ ان علوم کی اپنی قدر و اہمیت کی بناء پر بہت ہی گہرا ہے۔ اور جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان دونوں علوم کے شدید تعلق کی بناء پر ایک فلسفی کی صورت حال ایک طرح کے مخمصے سے کم نہیں۔ فلسفہ، مذہب، اور سائینس کے مابین تذبذب کی یہ صورت ایک فطری صورت حال ہے اور یہ اس لئے ہے کہ یہ تینوں علوم تقریباً ایک ہی طرح کے مسائل سے بحث کرتے ہیں۔ لہذا اب ہم فلسفہ سے دیگر علوم کے اسی تعلق پر آئندہ سطور میں بحث کریں گے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲ ۔ فلسفہ اور سائیس :۔

فلسفے کے لغوی معنی ''اشتیاق علم و حکمت ،، یا ''جستجوئے صداقت ،، کے ہیں ، انسانی علوم کے ہر شعبے کو ایک فلسفے کا نام دیا جا سکتا ہے ۔ علم کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ اس ضرورت کو شدت سے محسوس کیا جاتا رہا ہے کہ علوم کا مخصوص مطالعہ بھی ضروری ہے اور نتیجہ کے طور پر مختلف علوم ہمارے تجربوں کے مختلف پہلوؤں کی توضیح کے لئے معرض وجود میں آئے ۔ چونکہ مختلف علوم انسان کے ذہنی ، اخلاقی ، جمالیاتی اور روحانی تقاضوں اور ضرورتوں کو مطمئن نہیں کر سکے ہیں ۔ چنانچہ فلسفے نے ایک جداگانہ طریق پر اس کام کو جاری رکھنے کی پوری کوشش کی ہے ۔ اور یہ کوشش یہ ہے کہ اس نے ـــ ''اشیاء یا موجودات کی ایک آفاقی توجیہہ کے لئے فطرت کا ایک جامع نظام دریافت کیا ہے ،، ـــ اسی کے ساتھ یہ بھی ہوا کہ فلسفے نے مختلف علوم کی دریافت کردہ صداقتوں کے مابین تعلق پیدا کیا ہے اور ان علوم کے مختلف نقطہ ہائے نگاہ کو یکجا کر کے ان میں ایک دوسرے کے ساتھ تعلق کو واضح کیا ہے ۔ علاوہ ازیں وہ ان کی قدر و قیمت کا تعین انسان کی اپنی بنیادی اقدار کے پس منظر میں کرتا ہے ۔

فلسفے کی فنی قدر ایک طرح کا مخصوص طریق و تربیت ہے اور اب تک کہ جو کچھ اس بارے میں کہا جا چکا ہے ، اسے اسی کی روشنی میں ایک فاضل نقاد کا رول ادا کرنا ہے ، جیسا کہ اس سے پہلے بھی فلسفے کا یہی فرض رہا ہے ۔ اس کا تعمیری پہلو یہ ہے کہ اسے کچھ نہ کچھ نئی چیزیں پیش کرتے رہنا ہے ۔ نئی نئی توجیہات کرنی ہیں ۔ در اصل فلسفے کی بقاء ہی اس بات میں ہے کہ یہ نئے مسائل پیدا کرتا رہے ، نئے سوالات اٹھاتا رہے ، اسی طور پر یہ زندہ رہ سکتا ہے ۔ چنانچہ کائنات کو ایک کل کی حیثیت میں پرکھنے سے متعلق فلسفے نے ایک بہتر اور پورے فہم کے احیاء کی کوشش کی ہے ، جس میں فلسفے نے ہر دو ـــ یعنی مظہری اور حقیقی ـــ پہلوؤں کو پیش نظر رکھا ہے ، فلسفہ ہماری زندگی کی بنیادی اقدار ، فطرت و اشکال اور حدود علم کی تحقیق کا نام ہے ۔ اور بقول کیٹرلے :

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''انسانی مشاہدات اور حقیقت کے پورے سر چشمۂ وجود میں کوئی بھی شے ایسی نہیں جو فلسفے کے حیطۂ علم میں نہ آتی ہو اور یہ کہ فلسفہ اس کی فلسفیانہ تحقیق کے کام کو آگے نہ بڑھا سکتا ہو۔''

سائینس اپنے وسیع تر مفہوم میں دو معنی میں مستعمل ہے۔ اول یہ کہ کسی بھی منظم علم کو سائینس کہا جا سکتا ہے۔ اس طرح پر مطالعۂ انسانی کے ہر ہر موضوع کو ایک سائینس کا نام دیا جاتا ہے۔ لیکن عموماً ''سائینس'' کی اصطلاح اپنے ایک مخصوص معنی رکھتی ہے اور اس مفہوم سے مراد ''تجربی یا اثباتی سائینس'' ہے۔

اور دوئم اس کے محدود معنی میں سائینس فطرت کے اک مخصوص شعبے کے علم کا ایک منظم ادارہ ہے۔ ہر سائینس ایک قطعی نقطۂ نگاہ رکھتی ہے جو صرف اسی کے لئے مخصوص ہے۔ چنانچہ ان معنی میں اس کی تحقیق کا میدان بھی محدود ہے۔ چونکہ ہر سائینس نظام عالم کے ایک مخصوص شعبے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لئے اس کو یہ فکر لاحق نہیں ہوتی، کہ علم کے دوسرے شعبوں میں کیا کچھ ہو رہا ہے۔ گویا معلوم یہ ہوا کہ سائینسی علم بھی متحد و محدود، منظم و محتاط، اور عمومی ہے۔

ان میں سے ہر دو علوم ''اشتیاق علم و صداقت'' کی جستجو کرتے ہیں۔ چونکہ انسان کے یہاں ایک فطری تجسس موجود ہے اور یہ نا معلوم کو معلوم کرتے رہنا چاہتا ہے۔ اس لئے وہ ذہنی طور پر فکری سرگرمیوں میں بروئے عمل رہتا ہے اور اپنے متنوع تجربات کی توضیح و تشریح چاہتا ہے۔ غرضیکہ استفسار، افہام و تفہیم اور آگہی کا رجحان ان ہر دو علوم یعنی سائینس و فلسفے دونوں میں پایا جاتا ہے۔ ان ہر دو علوم میں جن مسائل پر بحث کی جاتی ہے ان میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں۔ ایک جامع فلسفیانہ تحریر سے یہ توقع کی جاتی رہی ہے کہ اس کے وسیع تر مباحث میں زمان و مکاں کے مسائل، نظریۂ علّیت، مادے اور اس کے خواص اولیہ و خواص ثانویہ، حیات اور نظریات ارتقاء، نفس اور اس کا جسم سے رشتہ، اس کا موضوع بحث بنیں۔ مندرجہ بالا یہ تمام مسائل مختلف سائینسوں میں خصوصی مطالعے کے طور پر برتے جاتے ہیں۔ بلا شبہ یہ کہ ''سائینسوں سے فلسفے کے احاطے میں قدم رکھتے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوئے ہم کسی بالکل نئے اور انجان احاطۂ علم میں داخل نہیں ہوتے ہیں ۔ بر خلاف اس کے یہ کہنا درست ہوگا کہ ہم اس وقت بھی کچھ اسی (سائنسی) طرح کے ماحول میں ہوتے ہیں ، مگر ہاں صرف یہ کہ ہم اپنی محققانہ کوششوں کو ذرا اور آگے بڑھ کر بڑی گیرائی اور گہرائی کے ساتھ اس کے معنی و مفہوم کو ایک دوسرے کے ساتھ ہم رنگ و ہم رشتہ بنانے کے کام کو تیز تر کر دیتے ہیں ۔ ،، (کنگھم)

سائینسیں حقیقت یا صداقت کے متضاد پہلوؤں سے بحث کرتی ہیں ۔ ہر سائینس ایک قطعی نقطۂ نظر رکھتی ہے جو خود اس سے مخصوص ہوتا ہے ، چنانچہ اس کی تحقیق بھی محدود ہوا کرتی ہے ۔ لیکن فلسفے کا معاملہ اس سے ذرا مختلف اس طور پر ہے کہ یہ فطرت کے ایک جامع پس منظر کا متلاشی ہوتا ہے یا یوں کہئے کہ یہ اشیاء کی آفاقی توجیہہ کی کوشش کرتا ہے ۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ سائینسی علم ایک جزوی علم ہے جب کہ فلسفہ ایک مربوط اور مکمل علم کا متقاضی ہوتا ہے ۔

سائینس اور فلسفہ اپنے اپنے طریقۂ کار میں معتدبہ طور پر اختلافات رکھتے ہیں ۔ سائینسوں کا طریقۂ کار ہمیشہ تجربی اور خصوصی طور پر استقرائی ہوا کرتا ہے ۔ مگر فلسفہ کسی جامع صداقت کی جستجو میں تجربیت ، عقلیت اور وجدانیت کے طریقہائے کار کو بھی اپناتا ہے ۔ اور فلسفہ کا منطقی طریقۂ کار در اصل استخراج و استقراء کی ترکیب سے وجود میں آتا ہے ۔

سائینسیں اشیاء کے صفاتی مظہر کی چھان بین کرتی ہیں ۔ کیونکہ یہ اشیاء کی ناپ تول اور شمار و قطار نیز ان تفصیلات کے خاکے تیار کرنے میں سرگرم عمل رہتی ہیں ۔ سائینسوں کے اخذ کردہ نتائج قطعی درست اور بے کم و کاست ہوتے ہیں ، کیونکہ یہ تو تجربی پیمائشوں کے نتیجے میں ہوتے ہیں ۔ بر عکس اس کے فلسفہ اشیاء کے صفاتی پس منظر کے ساتھ ساتھ اشیاء کی تحقیق میں جذباتی دسترس بھی رکھتا ہے ۔ فلسفے کے اندازے قیاسی اور ادعائی ہوتے ہیں ۔ اسی سبب فلسفہ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس کے نتائج یقینی اور قطعی درست ہوتے ہیں ۔

سائینسیں بنیادی طور پر اثباتی ہوا کرتی ہیں ۔ وہ ان حقائق کو پرکھتی ہیں جیسی کہ اشیاء ظاہراً نظر آتی ہیں ۔ اس کے اندازے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کسی مثالی نمونہ کے حوالوں کے پس منظر میں نہیں ہوتے۔ مگر قدر و قیمت کا اندازہ کرنا فلسفے کا خاص مقصد ہوتا ہے۔ منطق، اخلاقیات، اور جمالیات[1] کہ جو فلسفے کی تشکیل کا اہم جز ہیں، یہ بنیادی طور پر منوالی[2] ہوتے ہیں۔

مندرجہ بالا تصریحات سے یہ بات صاف ہوگئی کہ فلسفہ محض سائینسوں کی ترکیب کا نام نہیں۔ فلسفہ مخصوص سائینسوں کی وحدت کے علاوہ کچھ اور بھی اہمیت کا حامل ہے۔ بلکہ فلسفے کو ہماری سائینسی اغراض کے علاوہ ہمارے اخلاقی، مذہبی مقاصد کی تسکین بھی کرنی چاہیئے۔نیز یہ کہ اسے ہماری توقعات اور تمناؤں پر پورا اترنا چاہیئے۔

کسی زمانے کا فلسفہ بڑی حد تک اس وقت کی مروجہ سائینس کے ساتھ اپنا تانا بانا بنتا رہتا ہے۔ سر جیمس جنیز کہتے ہیں کہ علم کی وہ منزل جہاں سے سائینس میدان چھوڑ جاتی ہے، فلسفہ ٹھیک وہیں سے شروع ہوتا ہے۔ کوئی بھی صحیح النظر فلسفہ دیگر علوم سے حاصل کردہ صداقتوں کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ کیونکہ سائینسیں خود بھی مفاہمت اور ترکیب کی مقتضی ہوا کرتی ہیں۔ اور یہی وہ تقاضے ہیں کہ جنہیں فلسفہ پورا کرتا ہے۔ وئیبر ایک جگہ لکھتا ہے کہ:

''بغیر فلسفے کے سائینسیں محض علوم کا ایک انبار ہیں۔ جہاں انتشار ہی انتشار ہے وحدت نہیں ہے کیونکہ بغیر ہم آہنگی اور ترتیب کے وحدت کوئی چیز ہی نہیں غرضیکہ سائینسیں ایک جسم ہیں—مگر بے روح سا، اور فلسفہ بغیر سائینس کے ایک روح ہے جس کا کوئی جسم نہیں''

آخر میں ہم پیٹرک کا یہ اقتباس درج ذیل کرتے ہیں جس سے موضوع بحث کی کچھ اور توضیح ممکن ہوگی:۔

''فلسفہ اور سائینس دونوں ایک مقصد اور ایک ہی جذبہ رکھتے ہیں۔ یعنی صداقت کی بے تکان اور دیانتدارانہ جستجو۔ اور صداقت کی جستجو کے اس کام میں سائینسیں خود کو کسی ایک مخصوص کام یا موضوع کے لئے پابند کر لیتی ہیں۔ چنانچہ اس تخصیص کے نتیجے میں

1 Aesthetics
2 Normative

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کی کچھ حدود لازم آتی ہیں ۔ مگر انسانی ذہن کا فطری تجسس اور استعجاب ان پابندیوں کے باوجود ایک چبھن سی محسوس کرتا رہتا ہے اور اس پر مصر نظر آتا ہے کہ سائینس کے میدان سے ماوراء جو ایک عالم ہے اس کی تحقیق کیوں نہ کی جائے ۔ فکر کا یہی وہ نقطۂ آغاز ہے جہاں سے فلسفہ ابھرتا ہے ۔،،

۳ ۔ فلسفہ اور مابعدالطبیعات :-

یونانیوں نے لفظ فلسفے کو ''اشتیاق علم و حکمت،، کے مفہوم میں لیا ہے اور اس کی وسعت کو کسی طور پر بھی محدود کرنے سے گریز برتا ہے ۔ انہوں نے مختلف اقسام کی دانشمندیوں پر زور دیا ہے ۔ اور مختلف قسم کے موضوعات پر قیاس آرائیاں کی ہیں ۔ چنانچہ فلسفہ کا لفظ بہت سارے موضوعات کے مطالعہ کی جانب اشارہ کرتا رہا ہے کہ جنہیں یونانیوں نے اپنا موضوع بحث بنایا ۔

مگر بعد از نشاۃالثانیہ کے ادوار میں مخصوص مطالعہ کی بہت سی شاخیں ہوگئیں اور یہ بہت ضروری ہوگیا کہ ان شاخوں کو ایک دوسرے سے ممیز کرنے کے لئے ایک حدّ فاصل کھینچی جائے ۔ اس دور کے انسان میں یہ احساس بڑھتا جا رہا تھا کہ اس وسعت پذیر معاشرہ میں جہاں بہتیرے مسائل کا سامنا ہے علم کے میدان میں محض ایک مشغلے اور تفریح کے طور پر تفکر کرنا ان مسائل کے حل کے لئے کچھ زیادہ سود مند نہیں ہو سکتا ۔ سائینسیں تجربات و مشاہدات کے حکمیاتی طریقۂ کار کے سہارے روشن سے روشن تر مراحل سے گذرتی جا رہی تھیں ۔ سب سے پہلے تو انسان نے طبیعی فطرت کے مطالعہ کی جانب رخ کیا اور پھر بہت جلد ہی اس نے انسانی سماج اور اس کی نفسیات کی طرف اپنا قدم بڑھایا ۔ اس طرح پر یہ طریق مطالعہ فلاسفہ کے ہاتھوں سے نکل کر مختلف طبقوں کے ہاتھوں تک پہنچا اور وہاں وہ مطالعہ ایک مخصوص موضوع کے طور پر کیا جانے لگا ۔ اور اب جدید فلاسفہ کے لئے فکر کا وہ حصہ موروثی اثاثہ کے طور پر باقی رہ گیا جس کو سائینسی طریق پر زرخیز نہیں بنایا جا سکتا تھا ۔ فلسفہ کو روایتی طور پر تین سرخیوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :-

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

منطق — اخلاقیات و جمالیات — اور مابعدالطبیعات

منطق کا تعلق فن استدلال سے ہے ۔ ہیگل نے ایک تصوراتی فلسفی ہونے کے ناتے عقل کو اپنا موضوع بنایا چنانچہ اس نے منطق اور مابعدالطبیعات کے مابین کوئی تفریق روا نہیں رکھی لیکن یہ طریقۂ فکر مقبول عام نہ ہو سکا ۔ خالص عقل ہمیشہ ہی صحیح اور حقیقی نتائج تک نہیں پہنچ پاتی ۔ لہذا حقیقت اور عقل کو لازمی طور پر مماثل نہیں کہا جا سکتا ۔ دوسرے قسم کے مسائل کہ جن سے فلسفہ بحث کرتا ہے اخلاقیات اور جمالیات ہیں ۔ خیر و شر کے مسائل ، صواب و غیر صواب ، خوب و زشت کے مسائل تمام غور و فکر کرنے والے افراد کے لئے ایک سوہان روح بنے رہے ہیں ۔ فلاسفہ نے ان مسائل پر سنجیدگی سے غور کیا ہے اور مختلف اخلاقی نظریات جنم دیئے ہیں ۔

اثباتی سائینسوں نے ان سوالات کا کبھی کوئی خاطر خواہ اور تسکین بخش جواب نہیں دیا ، مثلاً یہ کہ ــ ”کیا کوئی شریفانہ طرز حیات ہے ــ یا کہ یہ کمینگی کی حد تک برا ہے ۔ اور اگر کوئی ایسا اعلیٰ طرز حیات ہے تو اس میں وہ کیا ہے کہ جسے ’اچھا یا اعلیٰ ، کہا جا سکتا ہے اور اسے کیوں کر حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ کیا اس خیر کو اپنی قدر و منزلت کے استحقاق کے لئے دائم الوجود ہونا چاہئیے ــ وغیرہ ۔ “

ہماری یہ سائنسیں ہمیں یہ بھی نہیں بتا سکیں کہ کسی ایک ہی چیز کے لئے کسی دو مختلف موقعوں پر ہمارا جذباتی رد عمل اسقدر مختلف کیوں ہوتا ہے ۔ ہم کسی ایک ہی چیز کی ، اُس کی خوبصورتی کے لئے تعریف کرتے ہیں جب کہ ہم کسی دوسری چیز کو دیکھ کر جو کہ پہلی چیز کی طرح ہی طبیعی مماثلت رکھتی ہے ــ کراہیت سی محسوس کرتے ہیں ــ آخر کیوں؟

غرضیکہ فلسفہ جمالیات کے مسئلہ کا مطالعہ کرتا ہے اور اس کی ماہیت ، اس کی اشکال اور اس کی اقدار کے اندازوں سے بحث کرتا ہے ــ تعین کرتا ہے ۔

تیسرے قسم کے مسائل کہ جو فلسفے کا موضوع ہیں وہ مابعدالطبیعاتی ہیں ۔ مابعدالطبیعات کے لغوی معنی ہیں طبیعات کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ماورا' یا مابعد کے ۔ فلسفیانہ تخلیقات میں عموماً مابعدالطبیعات کی اصطلاح کو وجودیات[1] کے مفہوم میں استعمال کیا جاتا رہا ہے ۔ اور وجودیات سے مراد ہے ''ہستی،، یا ''وجود[2]،، کا علم ۔۔ یونانی کہ جو کم حکمیاتی اور زیادہ قیاسی تھے در اصل یہ چاہتے تھے کہ عدم و وجود کے تنازعہ کو طے کیا جائے ۔ چنانچہ انہوں نے فلسفے کو وجودیات کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے ۔ چنانچہ افلاطون کہتا ہے :

''فلسفہ اشیاء کی بنیادی ماہیت اور اسی کے ابدی علم کا نام ہے،، ۔

ارسطو لکھتا ہے کہ ۔۔ '' فلسفہ وہ علم ہے کہ جو یہ دریافت کرتا ہے کہ وجود کی ماہیت کیا ہے ۔۔ جیسی کہ وہ واقعی ہے ۔۔ اور اس کے اعراض اپنی نوعیت کے اعتبار سے کیا ہیں ۔ ،،

لیکن اس کے بعد والے ادوار میں مابعدالطبیعات کی اصطلاح حقیقت کے فہم کی ہر کوشش کے لئے استعمال ہوتی رہی ہے ، یعنی یہ کہ دنیا کے ظاہری پہلو کے پس پشت کیا حقیقت ہے کہ جو پنہاں ہے ۔ مندرجہ بالا تصریحات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مابعدالطبیعات فلسفہ کا ایک حصہ ہے ۔ فلسفہ کی اصطلاح ایک جامع اصطلاح ہے ، جس میں ظواہر و حقیقت ، منطق ، اخلاقیات ، جمالیات وغیرہ شامل ہیں ۔ لیکن مابعدالطبیعات خاص طور پر وجودیات کے مسائل سے بحث کرتی ہے ، یعنی یہ کہ حقیقت کا جوہر واقعی کیا ہے ۔

اس بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ فلسفہ کی اصطلاح اور مابعدالطبیعات کی اصطلاح بہت سے نظاموں کے بانیوں نے ایک ہی معنی میں استعمال کی ہے ۔ تصوری فلاسفہ نے مابعدالطبیعات کی اصطلاح کو فلسفہ کی اصطلاح سے زیادہ قابل ترجیح گردانا ہے ۔ جب کہ کچھ دوسروں نے دونوں اصطلاحات کو بلا کسی شعوری امتیاز کے استعمال کیا ہے ۔ زمانہ' حال کے فلسفے میں مابعدالطبیعات کی اصطلاح شاذ ہی وجودیات کے مفہوم میں استعمال ہوئی ہے ۔ بہت سے فلاسفہ نے ان ہر دو اصطلاحات کے مابین کوئی فرق نہیں کیا ۔۔ مثلاً بریڈلے ایک

---

1 Ontology
2 Being

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جگہ لکھتا ہے ــــ کہ ''مابعدالطبیعات حقیقت کو معلوم کرنے کی ایک کوشش ہے ، حقیقت وہ کہ جو ظواہر کی ضد ہے ، یا اصول اولیہ[1] یا صداقت آخر[2] کا علم ہے ۔ یا پھر کائنات کو ایک جامع نظام کی حیثیت میں سمجھنے کی کوشش ہے ، نہ صرف یہ کہ جزوی بلکہ کسی قدر ایک کل کی حیثیت میں دیکھنے کی سعی کا نام مابعدالطبیعات ہے ۔ اپنی کتاب ''ظواہر و حقیقت[3]،، میں کائنات کو ایک جامع نظام اور کل کی حیثیت میں دیکھتے ہوئے اس نے منطقی ، اخلاقی اور جمالیاتی مسائل پر پوری تفصیل کے ساتھ بخوبی بحث کی ہے ۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ مابعدالطبیعات کی اصطلاح خالصتاً دنیا کے مسائل سے بحث کرتے ہوئے ، اپنے محدود معنی میں استعمال ہوئی ہے ۔ مثلاً مسائل حقیقت ، خدا ، غایات ، علمیت اور نفس وغیرہ کے مسائل ــــ جب کہ فلسفہ ایک وسیع تر اصطلاح ہے جو اول تمام مفہوم کے علاوہ دوسرے معنی میں بھی مثلاً علمیات یا نظریہ[5] علم ، منطق ، اخلاقیات ، جمالیات جیسے منوالی م علوم سے بحث کرتا ہے

۴ ۔ فلسفہ اور علمیات[5] یا نظریۂ علم :-

فلسفہ ۔۔ قیاسات اور تصورات کا ایک ایسا نظام ہے جو کائنات کو ایک کل کی حیثیت میں جانچنے کا ایک منطقی جواز پیدا کرتا ہے ، اسی وجہ سے اسے فلسفیانہ کہا جاتا ہے ۔ فلسفہ ہماری حیات اور اس کے تجربات کی ایک آفاقی توجیہہ پیش کرتا ہے ۔ یہ حیات کو ایک کل کی حیثیت میں بغور دیکھتا ہے ۔ اس کی حیثیت ہستی یا وجود کے ہمہ وقت شاہد کی سی ہے ۔ ایک فلسفی ان عناصر کی ایک اجمالی تصویر پیش کرتا ہے کہ جو عالم کو تشکیل دیتے ہیں ۔

وہ تمام چھوٹے بڑے مسائل اور سوالات پر غور کرتا ہے اور کسی چیز کو فراموش نہیں کرتا ۔ ایک حسّی وجود کی حیثیت میں ایک انسان دنیا کا اپنے حواس خمسہ سے ادراک کرتا ہے ۔ وہ قوت باصرہ ، سامعہ ،

---

1 First Principle
2 Ultimate Truth
3 Appearance and Reality
4 Normative
5 Epistemology

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ذائقہ، شامہ اور لامسہ کے احساسات کو ہم آہنگ کرتا ہے۔ وہ چاند سورج اور ٹمٹماتے تاروں کو دیکھتا ہے۔ اور وہ ان سب کے بارے میں انتہائی اطمینان بخش علم کا خواہاں ہوتا ہے۔ وہ ان کے طور و انجام اور نقل و حرکت کا راز جاننا چاہتا ہے۔ نیز یہ کہ وہ ہر ناقابل تشفی تجسس رکھتا ہے اور نامعلوم کو معلوم کرنا چاہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ پہلے سے معلوم اشیاء کی مزید تحقیق چاہتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے اسے اپنے مشاہدات و تجربات کے دوران تضادات[1] کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اور یہ بھی چاہتا ہے کہ ان تضادات میں ہم آہنگی پیدا کرے۔ وہ حسن سے لطف اندوز ہوتا ہے اور کچھ خاص چیزیں اس کے لئے بڑی جاذب نظر بن جاتی ہیں۔ وہ اچھائی، سچائی اور ہمیشگی کو معلوم کرنے کی ایک فطری خواہش رکھتا ہے۔ چنانچہ ایک فلسفی ان تمام متنازع مسائل پر غور و فکر کرتا ہے اور ان مشکلات پر قابو پانے کے لئے ایک بڑا معقول انداز اختیار کرتا ہے۔ کم فہم افراد ایک فلسفی کی جانب سے اٹھائے گئے سوالات کا تمسخر اڑاتے ہیں۔ وہ سوالات کہ جو ان افراد کے بے شمار تجربات کے استناد کے ضمن میں تحقیق مزید کی خاطر ایک فلسفی عموماً اٹھاتا ہے، ایسے ہٹ دھرم لوگوں کو مطمئن کرنے کے لئے ایک فلسفی کے پاس کوئی علاج نہیں ہوتا۔ وہ تو صرف ایسے ناقدین کو قائل معقول کر سکتا ہے کہ جن افراد کو اپنے علم کے نقائص کا احساس ہو اور وہ ان نقائص کو دور کرنے کے متمنی بھی ہوں۔ ایک فلسفی یہ بات صاف صاف بتاتا ہے کہ علم کا واقعی مفہوم کیا ہوتا ہے۔ اس کا کام دراصل یہ ہے کہ وہ انسانی علم اور اس کی حدود کی جانب واضح نشاندھی کر سکے۔ دوسرے معنی میں یہ کہ نظریۂ علم ایک سچے اور پرخلوص فلسفی کے دائرہ فکر سے باہر کوئی چیز نہیں۔

نظریۂ علم ــ یا علمیات :ــ علمیات علم کے مسائل سے بحث کرتی ہے۔ وہ مندرجہ ذیل سوالات کا جواب دینے کی سعی کرتی ہے :ــ

۱۔ کیا حقیقت کا علم ممکن ہے ؟

۲۔ علم کی واقعی ماہیت کیا ہے ؟

---

1 Contradictions

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳ ۔ سرچشمۂ علم کہاں ہے ؟

۴ ۔ دائرۂ علم کی حدود کیا ہیں ؟

۵ ۔ علم کی صداقت کے شرائط کیا ہیں ؟

مندرجہ بالا تصریحات سے باہمی تعلق کے درج ذیل پہلو سامنے آتے ہیں ۔ ماضی میں فلاسفہ اپنے فکری رجحان کے اعتبار سے ادعائی تھے۔ وہ ایک ''حقیقت مطلقہ[1]،، کو پہلے فرض کر لیا کرتے تھے ۔ اور پھر تمام عالم کی توجیہہ اسی حقیقت آخر سے کیا کرتے تھے ۔ وہ ذریعۂ ادراک کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں غفلت سے کام لیتے تھے جس کے نتیجہ کے طور پر منظم فلسفیانہ فکر کا معاملہ کچھ یوں ہوا کرتا تھا کہ یہ انداز فکر محض ایک بے نتیجہ تضیع اوقات گردانا جاتا تھا جس سے کہ نفسیاتی ، اخلاقی ، جمالیاتی اور مذہبی انسانی تقاضوں کی تسکین نہ ہو پاتی تھی ۔ قدیم فلسفیانہ نظاموں میں فطری طور پر یہ تنازعات اٹھ کھڑے ہوئے کہ حقیقی ذریعۂ علم کو کس طور پر تسلی بخش سمجھا جائے ۔ قدیم یونانی فلسفہ میں ، سوفسطائی[2] جن میں خاص طور پر فیثا غورث ، گارجیاس نے امکان علم کے مسائل کو اولیت دی ۔ انھوں نے اس جانب اشارہ کیا کہ دو متضاد قضیوں میں دونوں ہی قضیے مساوی طور پر صادق کہے جا سکتے ہیں ۔ چنانچہ صادق اور کاذب کے الفاظ کے کوئی معنی نہیں ہوتے اور یہ کہ انسان ہی اشیاء کو جانچنے اور پرکھنے کا پیمانہ ہے ۔ ان کا کہنا تھا کہ کوئی شئے موجود نہیں اور اگر کوئی شے موجود ہے بھی تو یہ ہرگز ضروری نہیں کہ وہ معلوم بھی ہو جائے ۔

سقراط ، افلاطون ، اور ارسطو نے علمیاتی مسائل پر بالکل ایک علیحدہ موضوع کی حیثیت سے بحث کی ہے ۔ چنانچہ ان مباحث پر زمانۂ ماضی کی بہترین تصنیف افلاطون کی ''تھیئٹسٹس،، ہے ۔

جدید فلسفہ میں جان لاک نے علمیات کو مرکز فکر اور نقطۂ آغاز کی حیثیت دی انگریز فلاسفہ برکلے اور ہیوم نے لاک کے اس قول میں اور

---

1 Absolute Reality
2 Sophist

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اضافہ کیا ۔ نیز یورپ کے فلاسفہ میں سے ڈیکارٹ ، اسپنیوزا ، لائبنیز اور وولف اینٹ نے تعقلی طرز فکر کی تائید کی اور تجربیت[1] و عقلیت[2] کے مابین اختلاف رائے اس دور کا پسندیدہ انداز فکر بن گیا ۔

بالآخر کانٹ اور فشٹے کی تحریروں میں علمیات کا موضوع اپنے منصہٴ عروج پر پہنچ گیا ۔ کانٹ کا کہنا تھا کہ ــــ ''فلسفہ انتقاد علم کا نام ہے ،، اور فشٹے کہا کرتا تھا کہ ــــ ''فلسفہ آگہی کا علم ہے ۔،، ٹیلر کا بیان ہے کہ ــــ ''علمیات ، منطق اور مابعدالطبیعات کے امتزاج کا نام ہے ۔،،

منطق کی طرح علمیات بھی اول اول اس بات سے بحث کرتی ہے کہ فکر کی صداقت کا انحصار کن شرائط پر ہے ۔ عام منطق سے یہ ان معنی میں اختلاف کرتی ہے کہ یہ تحقیق کی تفصیلات اور ان تفصیلات کے مختلف مراحل اور ثبوت پر زور نہیں دیتی ۔ مزید برآں یہ کہ علمیات کا دائرۂ فکر امکان علم کی صداقت اور اس کے قطعی شرائط کی دریافت تک محدود ہے ۔ عام منطق عام اصولوں کو بہ نظر غائر اپنا موضوع بحث نہیں بناتی ۔ لہذا وہ شرائط کہ جن کے تحت صداقت کو پایا جا سکتا ہے اس بات پر منحصر ہیں کہ حقیقت کی ماہیت کیا ہے ــ چنانچہ نظریہٴ علم بھی بنیادی طور پر وجودیات کا ہی نظریہ ہے ۔

جارج کروم رابٹسن لکھتا ہے کہ ــــ ''علمیات بھی بالکل فلسفہ ہی ہے کیونکہ یہ اشیاء اور وجودیات سے بحث کرتی ہے ۔ نیز یہ ہمارے عام تجربہ سے ماورا اشیاء کا علم ہے ، لیکن بس یہ کہ علمیات ان اشیاء کے علم کی تحقیق میں خود علم کی صداقت کا علم ہے ۔،، چنانچہ ایک ماہر علمیات ایک ماہر وجودیات کی حیثیت سے اس بارے میں کوئی مدد نہیں کر سکتا ۔ کیونکہ اس نظریہٴ علم کو اشیاء کو وجود کی حیثیت سے بھی پرکھنا چاہئیے ۔ اسے ایک ماہر مابعدالطبیعات بھی ہونا چاہئیے کیونکہ اس کا تعلق طبیعی دنیا سے ماوراء تمام ہی اشیاء سے ہوتا ہے ۔ اسے کوئی دوسری شے ہونے سے پہلے ایک فلسفی ہونا

---

1 Empiricism
2 Rationalism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چاہیئے یہاں تک کہ اس کے لئے ایک سائینسدان سے بڑھ کر ایک فلسفی ہونا ضروری ہے۔

مگر یہ انتہا پسندی بہت غیر عادلانہ ہے۔ کیونکہ فلسفہ ایک وسیع تر تنظیم کا حامل ہوتا ہے۔ اس کے حدود میں، مظہریات[1]، وجودیات، نظریہ اقدار[2] علمیات وغیرہ سب ہی شامل ہیں۔ چنانچہ علمیات فلسفہ کا ایک حصہ ہے۔ نہ کہ تمام ہی فلسفہ۔

۵۔ فلسفہ اور مذہب:۔

حقیقی فلسفہ کو مندرجہ ذیل تین وظائف ادا کرنے ہوتے ہیں۔

۱۔ حکمیانی علوم کی مختلف شاخوں سے حاصل کردہ نتائج میں مفاہمت پیدا کرنا، وظائف کی ادائیگی کی اس نوعیت کار کو عموماً مظہریت کہتے ہیں اور ہربرٹ اسپنسر نے فلسفہ کے اس کام کی انجام دہی کی کوشش اپنے فلسفیانہ نظام میں کی ہے۔

۲۔ فلسفہ کو نظریہ علم یا علمیات یعنی حدود علم کے امکانات کی تفتیش کرنی چاہیئے چنانچہ کانٹ، ہیگل اور فشٹے کی فکری کاوشیں تفکر کے اس میدان میں قابل ذکر ہیں۔

۳۔ دوسرا بڑا کام کہ جو فلسفہ انجام دے سکتا ہے وہ یہ ہے کہ کائنات کو بہ حیثیت ایک کل کے جانچے اور ان عقدوں کا حل معلوم کرے۔ فلسفی کو موت و زندگی کے مسائل کو بھی پرکھنا چاہیئے۔ اسے کائنات کے آغاز اور ارتقاء کی غایات کی جانب نظر رکھنی چاہیئے۔ اسے ایک ناقدانہ اور غیر جانبدارانہ ذہن کے ساتھ حقیقت آخر کی ماہیت کو جانچنا چاہیئے۔ نیز یہ کہ اس اصول آخر کی نوعیت کے بارے میں اپنی رائے بھی ضرور دینی چاہیئے جو منطقی طور پر قابل قبول ہو۔ مزید برآں اسے زندگی کے اعمال ترین مقصد کا تعین بھی کرنا چاہیئے۔

---

1 Phenomenology
2 Axiology

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''مندرجہ بالا طریقہ کار پر کام کرتے ہوئے فلسفہ دراصل ایک وحدتیتی مذہب کے ارفع ترین نظام کی ایک پختہ بنیاد فراہم کرتا ہے۔''
(میورہیڈ)

مذہب :۔

لفظ مذہب کی اصطلاح کو مختلف مفکرین نے جداگانہ طور پر استعمال کیا ہے اور مندرجہ ذیل تعریفات مذہب کی غیر جانبدارانہ تحقیق میں قابل تسلیم نظر آتی ہیں ۔

''کسی ان دیکھی قوت پر مکمل اعتماد کے احساس کا نام مذہب ہے ، جو ہماری تقدیر کی مالک ہے ، اور جو کہ انسانوں سے ایک مخلصانہ رشتہ جوڑنے کی آرزو کو اپنے ساتھ لئے ہوئے ہے۔''

''مذہب ایک عقیدہ ہے کہ جو مقتدر ہے ۔''

''مذہب ایک شعور یا بیداری کا نام ہے جو ایک غیر مرئی روحانی نظام سے ہمارے عملی تعلق کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے ۔''

چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ مذہب ایک مافوق الانسان[1] قوت ہے جو انسانی تقدیر پر حاکم ہے اور اسے رشد و ہدائیت سے سرفراز کرتی رہتی ہے ۔ مذہب کے مخصوص موضوعات میں سے انسان کا عملی چلن ، محبت ، استغراق و خود سپردگی ، حرمت نفس ، نیز ہر تعظیم جذبات ہوا کرتے ہیں ۔ دنیا کے تمام بڑے مذاہب عموماً ایک ایسے جذبہ انسانی کے غماز ہیں کہ جو کائنات کی ماہیت اور اس کے اسرار کا متلاشی نظر آتا ہے ۔ نیز یہ کہ خود انسان کا اس کائنات میں کیا مقام ہے اور کس قسم کا طرز حیات اس مقصد کے حصول کے لئے انسانی زندگی میں تجویز کیا جا سکتا ہے ۔

مندرجہ بالا بحث سے ہم مندرجہ ذیل نتیجہ پر پہنچتے ہیں :۔

فلسفہ کہ جو حقیقت کے من حیث الکل تصور سے بحث کرتا ہے اور اس بات کی تحقیق کرتا ہے کہ مادہ، حیات، روح اور خدا کی ماہیت حقیقی کیا ہے اور یہی مباحث خود مذہب کا بھی موضوع

1 Super-human Power

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بحث ہیں۔ فلسفہ اور مذہب دونوں ہی دراصل نوعیت کائنات، انسان کا اس دنیا میں صحیح مقام، اس کی کارکردگی اور بالآخر اس کے انجام سے بحث کرتے ہیں۔

مذہب کم و بیش انسان کے محسوسات اور اس کی عملی زندگی کے تجربات سے سروکار رکھتا ہے، جبکہ فلسفہ جذباتی کم، عقلی پہلوؤں سے زیادہ بحث کرتا ہے۔ مذہب کسی شخص کی ذاتی زندگی میں اس فرد کی روحانی ہم آہنگی اور اس کے معروضات استغراق کے ساتھ روحانی رشتہ کی استواری کے لئے کوشاں رہتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس فلسفہ بڑی حد تک اپنے اندر تنقیدی تیور رکھتا ہے۔ مذہب کا معاملہ سیدھے سادھے عقیدے اور اس عقیدت میں سرشار رہنے کا نام ہے۔ جبکہ فلسفہ بنیادی طور پر غیر جذباتی ناقدانہ تراش خراش کا نام ہے۔

انسانی تہذیب کی تاریخ ہمیں یہ صاف صاف بتاتی ہے کہ پیغمبروں اور سادھو سنت قسم کی برگزیدہ شخصیتیں عموماً حقیقت مطلقہ کے حصول میں کامیاب گذری ہیں۔ مگر اکثر ایک فلسفی کے ساتھ کچھ یہ معاملہ رہا ہے کہ....

''وہ ایک اندھے شخص کی طرح، جو ایک تاریک کمرہ میں جہاں گھپ اندھیرا ہو، کسی سیاہ بلی کی تلاش میں گھورتا نظر آتا ہے۔۔۔ جبکہ وہ بلی اس کے لئے وہاں کبھی موجود نہیں ہوا کرتی !!!''

فلسفہ کا مقصد محبت دانش اور جستجوئے صداقت ہے۔ اور مذہب کا مقصد ایک طرح کا سکون، اعتدال و ہم آہنگی، نیز ایمان کامل کا حصول ہے۔ گویا دوسرے معنی میں فلسفے میں ہماری اغراض نظری اور شعوری ہوا کرتی ہیں۔ جب کہ مذہب میں ہماری اغراض جذباتی اور شخصی ہوتی ہیں۔

اکثر لوگ فلسفہ کو راسخ عقائد کی ضد سمجھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ کا مطالعہ کسی شخص کے ٹھوس عقائد کو متزلزل کر سکتا ہے۔ وہ عقائد کہ جن کا تعلق خالص مذہبی ایقان سے ہے اور خصوصاً اس وقت کہ جب ان عقائد کا تانا بانا تنگ نظری اور سطحی معلومات کی بنیاد پر بُنا گیا ہو۔ لیکن اگر یہی مطالعہ وسیع اور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بالتفصیل ہو اور اس میں ایک آفاقی دلکشی موجود ہو تو یہ فلسفیانہ بحث و تمحیص سے اور واضح اور مستحکم ہو جاتا ہے ۔ ایمان کا گداز، حقانیت اور عجز و انکسار، کہ جن سے مذہب کا ڈھانچہ تشکیل پاتا ہے، یہ وہ چیزیں ہیں کہ جن کو فلسفہ بہت کم ہی ہدف تنقید بناتا ہے ۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ فلسفے کا سطحی مطالعہ انسانی ذہن کو مشکوک اور آدمی کو دہریت کی طرف لے جاتا ہے ، مگر فلسفہ کا گہرا مطالعہ انسان کو مذہب سے نزدیک تر کرتا ہے ۔ (یکن)

بلا شبہ فلسفہ ہمارے مذہبی بنیادی عقائد کو عاقلانہ و محکم بنیادوں پر استوار کرتا ہے اور اس طرح ہمیں طرح طرح کی الجھنوں اور شکوک سے نجات دلاتا ہے ۔ بعض اوقات ہمارے مذہبی عقائد نہایت بودے اور مذبذب ہوا کرتے ہیں ۔ ہماری مذہبی زندگی عموماً تحت الشعوری طور پر بیم و ہراس کا شکار ہوتی ہے ، چنانچہ ایسی صورت میں کسی ایسے دنیوی اور قابل فہم علم کا ہونا ضروری ہے کہ جو ہمارے ان مذبذب عقائد کی اصلاح کر سکے اور غالباً وہ علم فلسفہ ہی ہو سکتا ہے کہ جو ہمیں بلند و بام فکری منزلوں پر پہنچاتا ہے تاکہ ہم وہاں سے بخوبی اس کائنات کی وادی میں بکھیرے ہوئے موجودات کی بے ثباتی کا واضح نظارہ کر سکیں اور پھر حقیقت کی کنہہ تک پہنچ سکیں ۔ اور یہ عموماً دیکھا گیا ہے کہ اس علم کے مطالعہ سے انسانی فکر بیم و رجا کے شکوک سے آزاد ہو جاتی ہے ۔ اور پھر سچ تو یہ ہے کہ کائنات کی یہ بے ثبات وادی جسقدر کہ بدترین اور بے بنیاد ہمیں نظر آتی ہے ، فلسفے کے مطالعے کے بعد یہ دنیا کچھ اتنی بری بھی نہیں ثابت ہوتی کہ اس میں تو تعمیر نو کے لکھوکھا پہلو اور بنی نوع انسان کے لئے ہزاروں مفید عام دلچسپیاں ازل سے موجود ہیں ۔ جو ایک مفکر اور حساس انسان کے لئے ہر لمحہ باعث طمانیت بن سکتی ہیں ۔ اور یہ کہ یہ کائنات بڑی خوبصورت بہت پر سکون ہے ــــ اے کاش کہ یہ انجمن سدا یونہی سجتی رہے ۔

۶ ۔ فلسفہ اور فن :-

ہماری یہ دنیا ہر چہار طرف سے اسرار سے گھری ہوئی ہے ۔ ہم اشیاء اور خود اپنی ذات کے بارے میں اپنا پورا پورا اطمینان کرنا چاہتے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں ۔ اشیاء کیوں اور کیسی ہیں ، اس بارے میں ہمارے یہاں ایک فطری تجسس موجود ہے ۔ ہم سوال کرتے ہیں ، قیاس کرتے ہیں اور استدلال کرتے ہیں اور پھر زندگی اور اس کے متنوع تجربات کی ایک منطقی توجیہہ بھی کرتے ہیں ۔ چنانچہ ہم اپنے ان ہی مشاہدات و تجربات کو تین مقولات میں تقسیم کر سکتے ہیں ۔

۱۔ وقوفی تجربات[1] ۲ ۔ ارادی تجربات[2] ۳ ۔ جذباتی تجربات[3] یعنی دوسرے معنوں میں یہ کہ ہم خارجی دنیا کا علم اپنے حواس سے حاصل کرتے ہیں ۔ ہم اشیاء کے مظہری پہلوؤں کا ادراک کرتے ہیں ۔ ہمیں اشیاء اور وجودات کا علم رہتا ہے ۔ ہمیں اپنی ذہنی فعلیتوں کا شعور رہتا ہے اور یوں ہم مشاہدۂ نفس کرتے ہیں ۔ اس کو ہم اپنی زندگی کے وقوفی تجربات کا نام دیتے ہیں ۔ ہم کچھ مخصوص امور کے کرنے کی خواہش رکھتے ہیں ، ہم ارادہ کرتے ہیں ، خواہش کرتے ہیں ، تمنا کرتے ہیں ۔ اور ایک چیز کے مقابلے میں دوسری کے لئے زیادہ رغبت کا اظہار کرتے ہیں ۔ ہم فیصلہ کرتے ہیں جسمیں اپنی پسند اور اپنا انتخاب پوری آزادی کے ساتھ ملحوظ رکھتے ہیں ۔ ہماری فکری زندگی کے اس پہلو کو اصطلاحاً ارادی تجربہ کہا جاتا ہے ۔ ہم مختلف چیزوں سے مختلف انداز میں جذباتی طور پر متاثر ہوتے ہیں ۔ ہم کسی ایک چیز کے مقابلے میں دوسری چیز میں اپنے لئے ایک مخصوص دلکشی پاتے ہیں ۔ ہم محسوسات ، جذبات ، حوصلے رکھتے ہیں اور اپنے اپنے مزاج کے مطابق چیزوں کو اختیار کرتے ہیں یا مسترد کرتے ہیں ۔ ہماری زندگی کا یہ پہلو خالصتاً جذباتی تجربہ پر مبنی ہے ۔

اشتیاق علم کے جذبہ نے فلسفیوں کو اس بات پر اکسایا کہ وہ متنوع تجربات کا غائر مطالعہ کریں ۔ ان کی اس غور و فکر کے نتیجے میں روائتی فلسفیانہ تجربوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ وقوفی پہلو کے پیش نظر فلسفے کو منطق ، علمیات ، اور مابعدالطبیعات کے تین مختلف درجوں پر تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔

1 Cognitive
2 Conative
3 Affective

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ارادی پہلو کے پیش نظر فلسفے کو علم الاخلاق یا اخلاقیات کا نام دیا جاتا ہے اور احساسات یا جذباتی پہلو کے پیش نظر فلسفے کو جمالیات یا فلسفۂ حسن و قبح ، یا پھر فلسفۂ فن و ہنر کا نام دیا جاتا ہے ۔

''انسان کے جمالیاتی جذبات کے تاثرات کا نام فن ہے'' ، انسان میں پیدائشی طور پر حسن کے مظاہر کو قبول کرنے کا رجحان موجود ہے ۔ اشیاء میں ان کی خوبیوں کے وہ خواص جو ہم میں لذت و سرور کی ایک خاص کیفیت کو جنم دیتے ہیں در اصل حسن کہلاتے ہیں ۔ اور اس علم کو ہم جمالیات کا نام دیتے ہیں ۔ مثلاً موسیقی ، نغمہ و آہنگ ، ڈرامہ یا نوٹنکی ، ادب ، تصویر کشی یا رنگ آمیزی ، سنگ تراشی وغیرہ کچھ ایسے فنون ہیں ، جو ہماری پریشان و مضطرب روحانی زندگی کو ایک طرح کی پناہ دیتے ہیں ، جو ہماری روزمرہ زندگی کی فکروں ، پیشہ ورانہ امور ، سیاسی و اقتصادی زندگی ، نیز کاروباری فرائض کی انتھک محنت اور تھکن کو دور کرنے کا سبب بنتے ہیں ۔ فن ، اشیاء کے مظہری پہلوؤں میں ایک طرح کی حقیقت سمو دینے کا کام کرتا ہے جو ہمارے ذہن کی پیدا کردہ ہوتی ہے ۔ اور یہ حقیقت ہماری فنی صلاحیتوں کے سبب اور زیادہ اعلیٰ و ارفع مقام پا لیتی ہے ۔ مندرجہ ذیل اقتباس میں بیورھیڈ نے کچھ ان الفاظ میں اس حقیقت کا اظہار کیا ہے۔

''ذی حیات مخلوقات میں سے صرف انسان ایک ایسی مخلوق ہے جسے گوناگوں ذہنی صلاحیتوں سے سرفراز کیا گیا ہے ، تاکہ وہ اپنی روزمرہ زندگی کی بے انتہا ضرورتوں کے وسیع تر میدان میں انہیں بہ حسن و خوبی پورا کر سکے ۔ چنانچہ وہ اپنی ہی خاطر مختلف طریق پر تخلیقات کرتا رہتا ہے ، یہاں تک کہ وہ کچھ ایسی تخلیقات کو بھی جنم دیتا رہتا ہے کہ جو خود اس کی بقائے حیات کے لئے تو کچھ اتنی ضروری نہیں ہوا کرتیں ، لیکن پھر بھی وہ ایسا کرتے ہوئے دو چند مسرت ضرور محسوس کرتا رہتا ہے اور اس طرح سے ہر چند کہ انسان کو فطرت نے بعض حالات میں مجبور و محتاج محض بنائے رکھنے کی ستم ظریفی سے کام لیا ہے— وہ اپنی فطری فطانت کے سہارے ایک قسم کی شاہانہ فیاضیوں کا برملا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اظہار کرتا رہتا ہے ، اور یوں گویا وہ اپنی فطری محرومیوں کی تسکین چاہتا رہتا ہے ۔

اب آئیے ذرا ان تصریحات کو اس مثال سے سمجھیں— وہ یہ کہ فرض کیجئے کہ ''آواز یا گویائی ،، کہ جو انسانوں کے لئے فطرت کا ایک اہم عطیہ ہے ، ہماری روزمرہ کی ضرورتوں کے تکملے کے طور پر یہ فرض انجام دیتی رہتی ہے کہ ہم ''بول چال ،، اور ''چیخ پکار،، کو ایک ذریعۂ اظہار کے طور پر استعمال کرتے رہتے ہیں اور پھر ہم اسی آواز کو بہتیری علامتوں کی حیثیت سے پیش بھی کرتے ہیں ، گویا اس پیشکش کے نتیجہ میں ہم اپنی ''سرشاری و لذت ،، کے انوکھے اسباب پیدا کر لیتے ہیں— تو گویا انسان کی یہی کوشش ''فنون ،، کو وجود میں لاتی ہے ۔ چنانچہ اس طرح سے انسانی حیات میں مخفی خزانوں کے لئے فن ایک ذریعۂ اظہار بن جاتا ہے ۔ اور پھر یہی فن مختلف حالات میں مختلف صورتیں اختیار کرتا چلا جاتا ہے ۔ یہاں تک کہ اس کے (فن) اپنے کئی جداگانہ اور آزادانہ عالم وجود میں آ جاتے ہیں— اور پھر ان میں سے ہر عالم کا تکملہ بجائے خود ایک ''مقصد ،، بن جاتا ہے ۔

زندگی ایک نمونے مسلسل ہے ۔ کیونکہ یہ بجائے خود ایک ایسی قدر زائد ہے کہ جو بہ ہر لمحہ ہمارے زمان و مکان کے قیود سے آزاد ، بے چین و مضطرب ، اپنے ''احساس ذات ،، کے متنوع اظہار کی خاطر ، شکلیں بدل بدل کر ، ایک ایسی مسافت طے کرتی جا رہی ہے جہاں '' نقوش حیات ،، کی بو قلمونیاں ''پیمانۂ حیات ،، سے از خود چھلک پڑتی ہیں ۔

انسانی حیات کے جاوداں ماحول کی دولت کثیر فکر انسانی میں اس کے تخیّل کی مرہون منت ہے جس کا ہمہ وقت غلبہ رہتا ہے کہ جو ہمارے منتشر حقائق کو ہم آہنگ و خوش آئیند بنانے میں ہمیشہ ممد و معاون رہتا ہے اور ہماری ان سرگرمیوں کی ترجمانی بہ حسن و خوبی ہوتی رہتی ہے جن میں ہماری بے پناہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مسرتوں کی تکمیل کا راز پوشیدہ ہے ۔ اور بالاخر یہی تخیل اک نظر اک روز ہم میں ایک ''آفاقی انسان،، کے ورود کا سبب بن جاتا ہے ۔ وہ ''مافوق الانسان آفاق،، کہ جو تمام ہی دنیا کا ''نگران و محرک،، کہلائے جانے کا بجا طور پر مستحق ہے ۱ ۔''

فلسفیانہ تحریروں میں اس بات پر اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آیا حسن موضوعی ہے یا معروضی—یا یہ کہ یہ یک وقت دونوں ہے ۔ افلاطون نے حسن کے بارے میں معروضی نقطہ نظر کی حمایت کی ہے اور حسن کو بجائے خود ایک حقیقت کا نام دیا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ حسن دائم الوجود ہے اور متغیر جوہر یا صورت ہے ۔ منفرد حسین اشیاء میں بنیادی طور پر ایک دائمی حسن از خود موجود ہے ۔ ہیگل کے قول کے مطابق حسن ایک مطلق تصور ہے جو اپنے آپ کو انتہائی حساس طور پر حواس کے ذریعہ منور کرتا ہے ۔ ہیگل کے نزدیک فن ، مذہب ، اور فلسفہ روحانی ارتقاء کے اعلیٰ ترین مدارج ہیں ۔

شاپنہاور کے نزدیک ''خواہش مطلق یا ارادۂ مطلق۲،، اپنے آپ کو براہ راست اور کلی طور پر ''تصور،، کے ذریعہ ظاہر کرتا ہے اور یہی خواہش مطلق منفرد اشیاء میں بلا واسطہ انواع و اقسام کے ذریعہ نمو پذیر ہوتی ہے ۔

کوئی چیز صرف اسی قدر حسین ہوتی ہے ، جس قدر کہ اس چیز کو اپنی نوع کے اعتبار سے ایک خاص تناسب حسن کا درکار ہوتا ہو ۔ چنانچہ ہم کو مثالی حسن کا مکمل عرفان صرف اسی وقت ہو سکتا ہے ، جب کہ ہم فنافی التصور ہو جائیں—یا یہ کہ ہم استغراق اور تصور کے نقطۂ منتہا پر خود کو پہنچا سکیں کیونکہ یہی ایک نقطۂ عروج ایسا ہے کہ جہاں تمام خواہشیں یا تمام ارادے ایک ارادۂ مطلق یا خواہش کلی میں ضم ہو کر ایک بڑے کل میں فنا ہو جاتی ہیں ۔

---

1 Contemporary Indian Philosophy, Edited by Muirhead, p. 34, 35

2 Absolute Will

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عصر حاضر کے فلسفہ میں کروچے نے حسن کے موضوعی نقطۂ نظر کی تائید کی ہے ۔ اس کے نزدیک حسن کلیتاً نفس یا ذہن کا پیدا کردہ ہے ۔ یعنی یہ کہ طبیعی اشیاء بجائے خود اپنے اندر ذاتی طور پر کوئی حسن نہیں رکھتیں ۔بلکہ ان اشیاء کے اندر حسن کا ادراک خود ہمارے ذہن کا اعجاز ہوا کرتا ہے ۔ اور انہیں ہمارا ذہن ہی حسین ، قبیح اور جلیل بناتا ہے ۔

کروچے کے نزدیک جمالیاتی تخلیق کی فعلیت ، ذہن کی انتہائی ابتدائی صورت حال ہے ۔ فن ، نفسی یا ذہنی وجدان اور تاثر کی پیداوار ہے ۔ جمالیاتی فعلیت ایک روحیتی عمل ہے، جس عمل کے ذریعہ تاثرات ایک وجدان کی صورت میں بدل جاتے ہیں ۔

لیکن اب تو فلسفۂ حسن کے معروضی اور موضوعی نظریات بھی کچھ زیادہ مقبول نہیں رہے ،کیونکہ ان میں سے ہر نظریہ دوسرے نظریہ کو نظر انداز یا مسترد کرتا نظر آتا ہے ۔

اگر اسے (حسن) خالصتاً معروضی قرار دے دیا جائے تو پھر تمام ہی افراد عالم پر اس کا رد عمل یکساں طور پر مرتب ہونا چاہئے ۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ عام مشاہدہ اس امر کا بیّن ثبوت ہے کہ تمام افراد میں حسن یکساں طور پر کبھی اثر انداز ہوتا نظر نہیں آتا—اور نہ ہی اسے (حسن) کلیتاً موضوعی ہی قرار دیا جا سکتا ۔ کیونکہ ، بی صورت میں پھر یہ ہوگا کہ یہ یعنی حسن کہ جو اپنے اندر ایک آفاقی دلکشی رکھتا ہے اپنی ہمہ گیریت کھو بیٹھے گا ۔

الکزینڈر نے ان ہر دو موضوعی اور معروضی نظریات کے انتہائی رجحانات کو باہم یکجا کر کے حسن کو ان ہر دو ممزوج پس منظروں میں پرکھا ہے اور فلسفۂ حسن کو ایک نیا تصور بخشا ہے جسے عرف عام میں ۔ ''موضوعی معروضی تعیّن[1] ''۔ کے نظریئے کا نام دیا جاتا ہے ۔ الکزینڈر کا کہنا ہے کہ —

''شخص عالم[2] اور شے معلوم[3] کی یہ یک وقت یکجائی کی کل صورت حال سے متعلق جو چیز سامنے آتی ہے ، وہ یہ ہے کہ مابین الضدین

---

1 Subjective-Objective Determinism
2 Knower
3 Known

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کچھ خصوصیات اُبھر کے آتی ہیں— یعنی یہ کہ شخص عالم (شے معروض) اور شے معلوم (شے موضوع) کہ جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں ۔ نیز یہ کہ یہ ہر دو بجائے خود ایک ضد ہیں چنانچہ اس اجتماع ضدّین کے نتیجہ میں جو کچھ وصف ہمیں حاصل ہوتا ہے وہی در اصل ''حسن'' ہے ۔''

چنانچہ اسے اس طور پر بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ حسن کل صورت حال یا کلی وقوعہ کو پیش کرتا ہے ، اور یہ کہ اس پیشکش کے دو رخ واضح ہوا کرتے ہیں ۔ ایک طرف تو یہ کہ جہاں شے معلوم کہ جو بہر حال مشکل ہوتی ہے اور اپنے اندر کچھ خصوصیات رکھتی ہے— مثلاً رنگ ، تناسب ، وحدت یا فردیت ، ہم آہنگی وغیرہ کہ جو اس شے کی خصوصیات ہیں ، وہاں یہ بھی ایک لازمی امر ہے کہ شے عالم (یعنی شخص عالم) کہ جو اشیاء کے بارے میں علم رکھنا چاہتی ہے ، یعنی یہ کہ اس فرد میں بھی کچھ انسانی عضویاتی نظام کی وہ استعداد ضرور موجود ہونی چاہئے کہ جو اشیاء میں ان مذکورہ خصوصیات کی تعریف و تحسین کا سبب بن سکے ۔

ایک فنکار اپنی ساری ذہنی صلاحیتوں کو کسی معروضی شے میں سمو دیتا ہے جس کو کہ وہ اپنے فن کے ذریعہ اظہار کے طور پر استعمال کرتا ہے اور اس کے اس تخلیقی عمل سے اس شے معروض میں کچھ اس طرح کی معروضی کیفیات پیدا ہو جاتی ہیں کہ جو دوسرے ذہنوں یا ناظرین کو اپنی طرف کشاں کشاں لے جاتی ہیں ۔

فلسفہ اور فن دونوں ہی ایک کلیے یا آفاقیت کے متلاشی ہیں ۔

''حسن صداقت ہے اور صداقت حسن ہے ،'' (کیٹس)

فلسفہ کے فکری نظام کو ایک محیط کل کے تکملہ پر غور و فکر کرنا چاہئے ۔ نہ یہ کہ اسے جزوی ، چیدہ چیدہ ، غیر مربوط طریقہ پر اپنا فرض انجام دینا چاہئے ۔ بالکل اسی طرح ایک فنکار کو بھی ایک کامل شے یا ایک کامل تخیل کو جنم دینا چاہئے ، جو بذاتہ مکمل ہو ۔ فن کے سرور اور دلکشی کا اطلاق در اصل ایک ہمہ گیر اور آفاقی معاملہ ہے ۔ جس کا ذریعہ اظہار فرد بنتا ہے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تمام ادوار کے فلاسفہ نے اس سوال پر بڑی سنجیدگی سے غور کیا ہے کہ فن جمالیاتی اقدار کی ایک نمائندہ قدر ہے۔ رنگ آمیزی، سنگ تراشی، موسیقی، تغزل اور اسی طرح کی دوسری چیزوں نے ذہن انسانی کو جلا بخشی ہے۔صداقت مطلقہ[1] یا حقیقت واقعیہ[2] کہ جو فلسفے کا مقبول عام موضوع بحث ہے، اس موضوع کو اور زیادہ ستھرے انداز میں سمجھا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ انسانی ذہن پراگندگیوں سے پاک اور دل فراخ حوصلہ ہو۔

فن ہمارے ذہن کے جذباتی پہلوؤں کی جانب راغب ہوتا ہے۔ جب کہ فلسفہ بنیادی طور پر ہماری ذہنی تربیت کا سبب بنتا ہے۔ فنی درسی فلسفہ انتہائی منطقی اور حقیقت پسند ہوتا ہے۔ جب کہ دوسری طرف ایک فنکار اپنی روح کو اپنی تخلیق میں جذب کر دینے کی طرف کوشاں رہتا ہے اور کسی قاعدے و ضابطے کی پرواہ نہیں کرتا۔ فن رنگ آمیزی اور فن سنگ تراشی، علامتوں کو ذریعۂ اظہار کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور یہ علامتیں مبہم ہوا کرتی ہیں، جن کے عرفان کے لئے دور بینی کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک فنکار ان ہی علامتوں اور آراء سے خود اپنے آپ کو ظاہر کرتا رہتا ہے، جب کہ یہ چیزیں فلسفیانہ تجزیوں کے لئے قابل قبول نہیں ہوا کرتیں۔ بلکہ فلسفہ تو واضح مقولات اور دلائل کا مقتضی ہوتا ہے۔

۷۔ فلسفہ اور شاعری:-

"فلسفہ کے مسائل در اصل زندگی کے ہی مسائل ہیں۔ ہستی کے اسرار اور ذمہ داریاں، انسان کا آغاز و انجام، اور اس دنیا کے ساتھ اس کا رشتہ جس کا کہ وہ خود ایک جزو ہے۔ اور اس آن دیکھی کائنات سے اس کا تعلق کہ جو اس کے اطراف میں بکھری پڑی ہے"[3]

فلسفہ تمام کائنات کی ایک جامع اور منطقی توجیہہ پیش کرتا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ہمارے مشاہدات زندگی ہی فلسفے کے لئے ایک

---

1 Absolute Truth
2 Absolute Reality
3 The problems of philosophy—p. 3, by J. H. Hibben

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

موضوع بحث فراہم کرتے ہیں ۔ کائنات کے لئے ہمارا رد عمل کبھی جذباتی ، کبھی نفسیاتی ، تو کبھی غایاتی ہو سکتا ہے ۔ ہمارے حواس ہمیں جن معلومات سے بہرہ ور کرتے ہیں ، وہ ہماری زندگی کے نفسی پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں ۔ لیکن ایک وجود عاقل اور حیوان ناطق ہونے کے ناتے ہم حواس کی پیش کردہ معلومات کو ناپ تول کر قبول کرنے کے عادی ہیں ۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ ہم ان تاثرات کو محض یونہی قبول نہیں کر لیتے ۔ بلکہ ان کو قبول کرتے ہوئے ہماری دسترس ہمیشہ تنقیدی ہوا کرتی ہے ۔ اور یہ کہ جس قدر زیادہ ہم تنقیدی ہوتے ہیں ہماری فکر میں اتنی ہی جلا ہوتی جاتی ہے ۔ مگر پھر بھی ہمارا رد عمل اپنے ماحول کے لئے خاصا جذباتی ہوتا ہے ۔ بسا اوقات کچھ چیزیں ہمارے لئے مسرت و لذت کا باعث بنتی ہیں ، جب کہ کچھ دوسری چیزیں ہم میں اپنے ناخوشگوار اثرات چھوڑ جاتی ہیں اور ہم ان سے بیزار رہتے ہیں ۔ انسانی رد عمل کا یہ بہت ہی نمایاں طریقہ ہے ۔ فلسفہ ہماری زندگی کے جذباتی پہلوؤں سے متعلق مسائل کو اٹھاتا ہے ۔ غرضیکہ ہمیں اپنی زندگی کے قطعی نصب العین کا تعین کرنا ہوتا ہے ۔ ہمیں اپنی روزمرہ کی سرگرمیوں کو پیش بندی کے طور پر ایک ایسی صراط مستقیم کی طرف لے جانا چاہئے کہ جس راہ راست پر چل کر یہ زندگی گذارے جانے کے لائق بن سکے ۔ فلسفہ زندگی کے مختلف مراحل سے گذرتے ہوئے ایک محتاط تحقیق کی جانب آگے بڑھتا ہے ، اور زندگی گذارنے کے لئے ایک بہتر اور بے خطر راستہ تجویز کرتا ہے ۔ فلسفہ زندگی اور کائنات کے کسی شعبے پر فکر کرتے ہوئے کسی بات کو تشنہ نہیں چھوڑتا ۔ یہ زندگی کا مطالعہ ایک جامع کل[1] کی حیثیت میں کرتا ہے ۔

شاعری الفاظ کی ترتیب و تنظیم کا ایک ایسا اظہار ہے ، جو بحور (بحروں) کی اشکال میں پابند عروض ہوتا ہے ۔ اور یوں اس اظہار میں آراستہ و پیراستہ افکار و محسوسات کا ایک حسین تاثر قائم ہو جاتا ہے ۔ شاعری ایک فنکارانہ تخلیق ہے جو خوشگوار اور مسحور کن اثرات چھوڑتی ہے ۔ شاعری کی نمایاں خصوصیات ۔ وحدت ، توازن ، ہم آہنگی ،

1 Comprehensive Whole

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خوش آہنگی ہیں ۔ نغمگی شاعری کی روح رواں ہے ۔ اور خود نغمگی خوبصورت بندشوں کی پیدا کردہ ایک تحریک ہے ۔ یہ ایک فنکار کے ہاتھوں میں ایک تخلیقی قوت ہے ۔ جب تک الفاظ نثری شکل میں ہوتے ہیں ، وہ حقیقی احساسات کے لئے کوئی دیرپا اثر نہیں چھوڑ پاتے اور جیسے ہی انہیں غنائی تنظیم و ترتیب میں ڈھالا جاتا ہے ، وہ ایک نغمہ و معنی کے محیط دائرے کی صورت میں مرتعش ہو جاتے ہیں ، جھنجھنا اٹھتے ہیں، بولتے ہیں ۔ اور کبھی کبھی تو یہ اس طور پر بول اٹھتے ہیں کہ ان کا جمال و جلال بہ تمام و کمال ایک پیکر کی صورت میں چلتا پھرتا اور گنگناتا نیز گرجتا نظر آتا ہے ۔ لفظوں کے کارواں بانگ درا ، صدائے جرس ، آواز کوس کے ملے جلے تاثرات لئے سوئے منزل اک پیغام زندگی گاتے ہوئے رواں ہر دم جواں نظر آتے ہیں ۔

شاعری کو ہمیشہ بادشاہوں کی شان و شکوہ اور ان کے فاتحانہ نغموں کے اظہار کے لئے ذریعۂ اظہار کے طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے ۔ ہومر کی شاعری ، یا جزیروں پر بسنے والے قبائلی لوگوں کے لوک گیتوں اور داستانوں (جنہیں ساگا[1] گیت بھی کہا جاتا ہے) کو اس لئے گایا جاتا رہا ہے کہ وہ ارباب اقتدار اور اشراف کی عیش و عشرت و خورد و نوش کی محفلوں کے تزک و احتشام کی ایک خوبصورت تصویر پیش کرتے آئے ہیں ۔ قدیم عہد میں چونکہ رسم الخط کا رواج زیادہ نہ تھا اس وجہ سے ان گیتوں اور نظموں کو یاد کر لیا جاتا تھا ۔ ان داستانوں کی طوالت کو کم کرنے کے لئے تاکہ یہ آسانی سے حفظ کی جا سکیں انہیں چھوٹے چھوٹے بندوں اور قطعات میں باندھ لیا جاتا تھا ۔ ان کا طرز بیان اور اظہار ادا غنائی ہوتا تھا تاکہ نغمگی کی دلاویزیوں کے سبب قوت حافظہ پر زیادہ بار نہ پڑ سکے ۔ نیز یہ کہ ذہن انسانی کے لئے یہ سرور انگیزیوں کا سامان بہم پہنچا سکیں ۔ غنائیت قدیم شاعری کی ایک ممتاز خصوصیت تھی ۔ نغمگی کا سب سے بڑا فائدہ یہ تھا کہ ان میں از خود از بر ہو جانے کی بے پناہ صلاحیت ہوا کرتی تھی اور جب ہی یہ ذہن میں آسانی محفوظ کئے جا سکتے تھے ۔ رسم الخط کی ایجاد اور اس کے بعد طباعت

---

1 Sagas Songs

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے رواج نے شعروں یا داستانوں کو یاد کر لئے جانے کی ضرورت کو ختم کر دیا اور گیتوں یا نظموں کو از بر کرنے کا رواج جاتا رہا۔

عصر حاضر میں ہر چند کہ رزمیہ نظم ایک قدیم دور کی چیز گردانی جاتی ہے۔ تاہم اس کی ابتدائی افادیت میں آج بھی کوئی کمی نہیں ہوئی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ نظم آج بھی لکھی جاتی ہے۔ کبھی تغزل کے انداز میں، تو کبھی جوشیلے نغموں اور ترانوں کے روپ میں تو کبھی سانیٹ کے طریق پر، یہاں تک کہ آج کی آزاد نظم میں بھی غنائی پہلوؤں اور بحروں کی اک مخصوص تراش خراش سے کام لیا جا رہا ہے۔ گو کہ اب قید و بند کی پابندیوں کو اس کے افادی نقطۂ نگاہ کے تحت اس درجہ شدت سے نہیں اختیار کیا جا رہا ہے۔ کیونکہ یہ تو خود بھی بول چال کے الفاظ کو یاداشت میں ایک 'نقش شبیہہ' کی صورت میں مرتسم کر دینے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اور یہ کہ جمالیاتی نقطۂ نگاہ کے طور پر ان میں حسن کا ایک پرتو بھی ہوا کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ اب شاعری اپنی ابتدائی افادی وجوہ سے ذرا دور ہٹ چکی ہے اور اب اس کی قدر و قیمت کا تعین خود اس کی اپنی وجوہ کی بناء پر کیا جانے لگا ہے ۔۔ اور یہ وجوہ درحقیقت یہ ہیں کہ اب شاعری ہماری اس خوبصورت دنیا کے حسن کو اپنی گرفت میں لے رہی ہے اور اس دولت حسن و نظر کو محفوظ کرتی جا رہی ہے۔

پیٹری نے فلسفی شاعر اور ایسے شاعر کہ جو فلسفی نہیں ہیں ان دونوں میں امتیاز کیا ہے۔ کچھ شعراء ایسے بھی ہیں جن کے یہاں شعر گوئی کا مقصد حقائق و ظواہر کو بیان کر دینا ہے اور بس ۔۔ جبکہ کچھ دوسرے شعراء ان سے ایک قدم آگے ہیں اور وہ اپنی شاعری میں اشیاء و موجودات کا رشتہ زندگی کے ساتھ جوڑتے ہیں، نیز یہ کہ خود زندگی کے مقام کو اس کائنات میں متعین کرتے ہیں۔ ایسے شاعروں میں سے لیوکریشس، عمر خیام، مولانا جلال‌الدین رومی، دانتے، گوئٹے، ورڈ سورتھ، شیلے، براؤننگ، اقبال اور ٹیگور قابل ذکر ہیں۔

فلسفی شعراء اپنے مشاہدات زندگی کو ایک جامع کل کی حیثیت میں منضبط کرتے آئے ہیں اور پھر ان تجربوں کو زبان و بیان کے واسطوں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے قلمبند کرتے رہے ہیں ـــ ایک ایسا اظہار بیان کہ جو اپنے اندر بجائے خود ایک منفرد دلکشی کا حامل ہوتا ہے ۔

عمر خیام کے کلام میں جابجا ایک ابدی علم کی جستجو کا پورا پورا رچاؤ پایا جاتا ہے ۔ اسی طرح سے دانتے نے اپنی مشہور زمانہ نظم[1] میں کائنات کے جوہر اصلی کا ذکر کیا ہے ۔ گوئٹے کی شاعری کا اصل موضوع بحث انسانی نجات کا مسئلہ ہے ۔ غرضیکہ ان فنکاروں کی یہ تخلیقات ہمارے دلوں کو موہ لینے کی حیرت انگیز صلاحیت رکھتی ہیں ، اور بلا شبہ ان تخلیقات کی تاثیر پذیری کے لئے کسی دلیل یا کسی مزید وضاحت کی کوئی چنداں ضرورت نہیں ـــ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ تخلیقات ہماری پریشاں خاطری ، سیاسی و کاروباری الجھنوں ، اور پیشہ ورانہ فرائض کی انجام دہی کی تھکن کے دوران ہمیں طمانیت اور سکون بخشتی ہیں ـــ نیز یہ کہ ان میں ایک ابدی صداقت کی جھلک ضرور نظر آتی ہے ، اور جب ہی وہ آج تک زندہ و تابندہ ہیں ۔

فلسفہ اور شاعری دونوں ہی کلیّت[2] اور کاملیت[3] کے متلاشی ہوتے ہیں فلسفیوں کے فکری نظام کو ایک ''محیط کل'' کے تکملے پر غور و فکر کرنا چاہئیے ۔ نہ یہ کہ اسے جزوی ، چیدہ چیدہ ، غیر مربوط طریق پر کام کرنا چاہئیے ۔ بالکل اسی طرح عظیم شاعروں کو بھی ایک کامل شئے یا ایک آفاقی تخیل کو پیش کرنا چاہئیے ۔ جو بذاتہ اور از خود مکمل ہو اور جو ہمارے نفسی ، اخلاقی ، جمالیاتی اور مذہبی وجود کے تقاضوں کو تسکین دے سکتا ہو ۔

''اس بات کو کبھی فراموش نہ کرنا چاہئیے کہ فلسفہ تمام شعری ادب کی طرح اپنی دلکش صلاحیتوں کے لئے ترسیل افکار کا مرہون منت ہے ۔ وہ افکار کہ جو اپنے اچھوتے پن اور مافوق تجربی امتیاز کی بنا پر عام منطقی انداز کے اظہار کی تمام کوششوں کو قابل اعتنا نہیں سمجھتے ۔'' (بروھی)

---

1 Divine Comedy
2 Wholesomeness or Totality
3 Perfectness

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شاعری عموماً ہمارے ذہن کے جذباتی پہلوؤں سے رغبت رکھتی ہے ۔ جب کہ فلسفہ بنیادی طور پر ہماری ذہنی تربیت کی طرف مائل نظر آتا ہے ۔ فنی درسی فلسفہ انتہائی منطقی اور حقیقت پسند ہوتا ہے ۔ لیکن شاعری ایک فنکارانہ تخلیق ، نہ کہ ایک جدلیاتی ضبط تحریر ۔۔۔ کہ جو دلائل و براہین اور ان کی تکرار سے آراستہ ہوتی ہے ۔

۸ ۔ فلسفہ اور منطق :۔

منطق استدلال کا علم ہے ۔ یونانی لفظ Logos ہے جس سے لاجک یا منطق کی اصطلاح اخذ کی گئی ہے جو افکار پر روشنی ڈالتی ہے ۔ یا یہ کہ افکار کے تاثر کو الفاظ دیتی ہے اور پھر ان کا تعین کرتی ہے ۔ لہذا منطق کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ افکار کا علم ہے جس کو زبان کے وسیلے سے اظہار بیان میں لایا جاتا ہے گو کہ ہماری روزمرہ کی سرگرمیاں معمولاً یا حسب دستور بلا غور و فکر ہی کے انجام پاتی ہیں ۔ لیکن اس روزمرہ میں ایسے مواقع بھی آجاتے ہیں جب کہ ہمیں غور و فکر نیز شہادتوں کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اپنے ماحول کی غیر متوقع اور اچانک تبدیلی کے سبب اکثر یوں بھی ہوتا ہے کہ ہمارے اٹل اعتقادات کے جبلی رجحانات کو کسی نہ کسی چیلنج کا سامنا بھی کرنا پڑتا ہے ۔ بسا اوقات خود ہمارا تجسس (یا دوسروں کی بلا وجہ نمائشی نکتہ چینی) ہمارے جبلی اعتقادات کے پورے نظام کو متزلزل کر دیتا ہے ، اس وقت ہم اس امر پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ غور و فکر کریں اور ان حالات کا اندازہ لگائیں ۔ چنانچہ ہم ان بیانات اور قضیوں کی صداقت کو ثابت کرنے کے لئے بالکل ہی جداگانہ طور پر استدلال کا ایک تانا بانا بنتے ہیں اور ایک ایسا ممکنہ مواد فراہم کرتے ہیں جس مواد کا استناد اور صداقت قطعی مستحکم اور یقینی ہو اور جس کے تیقن میں سرمو کوئی شک و شبہ نہ ہو ۔ غرضیکہ منطق کے علم کو کچھ اس طور پر فروغ دیا گیا ہے کہ یہ معلوم سے نامعلوم کی تحقیق کے راستے میں ، نیز ثابت سے غیر ثابت کی جانب بڑھتے ہوئے ہماری ٹھیک ٹھیک رہنمائی کر سکے ۔ اور جیسا کہ ہم جانتے ہیں کچھ چیزوں کے بارے میں ہم کبھی کوئی حتمی اور قطعی بات کہہ کر ، انہیں ثابت کرنے میں ناکام رہتے ہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چنانچہ منطق ایسی صورت میں کم سے کم اسقدر فرض ضرور انجام دیتی ہے کہ یہ جزوی شہادتوں اور اثبات کے پس منظر میں ہمیں اس نتیجے تک پہنچاتی ہے جس نتیجے کا امکان کم و بیش ہمیشہ پایا جاتا ہے ۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مختلف فلاسفہ نے منطق کو مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے چانچہ فلسفے اور منطق کے تعلق کو بھی جداگانہ طور پر بیان کیا جاتا ہے ۔ ارسطو نے اپنی تصنیف ''آرگینن،، میں تحلیل کی نوعیت پر بحث کی ہے ۔ اس نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ کسی بھی نظام تفکر، کے لئے جس کا نصب العین یہ ہوتا ہے کہ صداقت کی جستجو کی جائے، یہ ضروری ہوتا ہے کہ ان شرائط اور لازموں کا خیال رکھے کہ جس کا کوئی بھی فکری نظام پہلے سے متقاضی ہوا کرتا ہے ۔ عہد وسطیٰ کے مفکرین نے ارسطو کی اس روایت کی پیروی کی اور اپنے نظام تفکر میں منطق کو ایک اہم مقام عطا کیا ۔ نشاۃالثانیہ کے بعد طبیعی سائینس نے فروغ پایا اور اس امر کی شدت سے ضرورت محسوس کی جانے لگی کہ منطق کو وسعت دی جائے چنانچہ بیکن نے منطق کے طریقۂ کار میں استقراء کی بنیاد رکھی ۔

عابس ، لاک ، برکلے ، ہیوم اور مل کی علمیاتی تجربیت[1] نے استقراء کی روح کو کچھ اور جلا بخشی ۔ لائبنیز نے منطق کو مابعدالطبیعات کی کلید کہا ہے ۔ اس نے منطق کے طریق کو زیادہ ریاضیاتی بنانے کی کوشش کی ۔ اس نے دنیا کے اسرار و عقدوں کو منطقی طور پر سلجھانے کے لئے علم الاحصاء کی تشکیل کی ۔ کانٹ نے منطق اور فلسفہ کے مابین گہرے تعلق پر تفصیل سے کام کیا ہے ، جو اس کی مشہور تصنیفات ــــ انتقاد عقل خالص[2] ــ مافوق الاالتجربی تحلیل[3] ــ مافوق الاالتجربی جدلیات[4] اور انتقاد عدل ــ میں ملتی ہے ۔ کانٹ نے انتقاد عقل خالص میں اس بات پر تفصیلی بحث کی ہے کہ کس طور پر منطق ، ریاضیات اور طبیعی سائینس میں اہم کردار ادا کرتی ہے ۔ اور اس کے برعکس مابعدالطبیعات میں ناکام ہو جاتی ہے ۔

---

1 Epistemological Empiricism
2 Critique of Pure Reason
3 Meta-Empirical Analytics
4 Meta-Empirical Dialectics

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیگل نے اس سے کچھ مختلف بات کہی ہے اور وہ یہ کہ منطق اور مابعدالطبیعات مماثل ہیں ۔ اس نے ثنوئیت[1] یا دوئیت کے نظام تفکر کی خامیوں کو اجاگر کیا اور عالم افکار اور حقیقی اشیاء میں قطعی امتیازات کی راہ ہموار کی ۔ ہیگل کا استدلال یہ تھا کہ افکار اور حقیقت اپنے نقطۂ منتہا پر ایک دوسرے سے مماثل ہوتے ہیں ۔ کیونکہ ان میں سے ہر دو کسی ایک ہی لا محدود عقل کی نمائندگی کرتے ہیں ۔ اس نے یہ بھی کہا ہے کہ افکار کچھ اشکال اور مراتب کے مراحل سے گزرتے ہوئے حقیقی اشیاء کی ماہیت کے مدارج تک پہنچ جاتے ہیں ۔ گویا بہ الفاظ دیگر قوانین افکار ہی دراصل قوانین حقیقت ہیں ۔

اس مسئلہ پر ٹیلر نے ہیگل کے خیال کو کچھ اس طور پر قلمبند کیا ہے ۔

''نفس انسانی بتدریج ارتقاء کی جانب قدم بڑھاتا ہے اور موزوں سے موزوں تر اور بالآخر مکمل موزونیت کے مرتبہ تک پہنچتا ہے ، ماہیت اشیاء کا تصور لازمی طور پر منزل بہ منزل ایک خاص مطابقت کے ساتھ مرحلہ وار طریق پر اپنے آپ کو منکشف کرتا رہتا ہے اور ایک فروزاں تر موزونیت کی صورت میں ظواہر کے ایک نظام میں مبتدل ہو جاتا ہے اور یہی اس کا نقطۂ عروج ہے ۔ چنانچہ ہیگل کے نظام فکر میں حقیقت کے تعمیمی[2] خواص اور استنتاج[3] کے عمومی اشکال کے مباحث فلسفہ میں ایک جداگانہ شعبۂ فکر کو جنم دیتے ہیں جس کو منطق کہا جاتا ہے ۔''

برٹرینڈ رسل اور وائیٹ ہیڈ کی کتاب ''اصول ریاضیات'' کی اشاعت کے بعد ایک نئے قسم کی منطق وجود میں آئی جسے ''ریاضیاتی منطق'' کہا جاتا ہے ۔ برٹرینڈ رسل کے نزدیک فلسفہ کے تمام مسائل بنیادی طور پر منطقی ہیں ۔ منطق سے رسل کی مراد ''ریاضیاتی منطق''[4] سے ہے کہ جو ریاضیاتی تجزیئے سے گذر کر اپنے بنیادی تصورات تک پہنچتی ہے ۔ اور یہ کہ ریاضیات اصولی استدلال کی بہترین مثال ہے ۔ دنیا کے ممکنہ فلسفیانہ نظاموں اور ریاضیاتی نظاموں میں یہی صورت حال ہے ۔[5]''

---

1 Dualism
2 Generalisations
3 Conclusion
4 Mathematical Logic
5 B. Russell—Our Knowledge of the External World, page 19

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''منطق کے دو حصے ہیں ۔ پہلا حصہ اس سے بحث کرتا ہے کہ دراصل قضیات کیا ہیں اور یہ کہ ان کی کیا ممکنہ اشکال ہو سکتی ہیں۔ یہ حصہ جوہری قضیوں کی مختلف اقسام کی وضاحت کرتا ہے ، نیز یہ کہ سالماتی اور عمومی قضیات کی بھی وضاحت کرتا ہے اور دوسرا حصہ کچھ انتہائی عمومی قضیات پر مشتمل ہے جو کچھ اشکال کے تمام قضیات کی صداقت کا ادعا کرتا ہے ۔ یہ دوسرا حصہ خالص ریاضیات میں ضم ہو جاتا ہے ۔ جس کے تمام قضیات تجزیے کے بعد خارج ہو جاتے ہیں اور عمومی اصولی صداقتوں کی صورت اختیار کرلیتے ہیں ۔ پہلا حصہ کہ جو صرف اشکال کو اجاگر کرتا ہے زیادہ دقیق النظر ہے اور فلسفیانہ طور پر زیادہ اہم ہے ۔ اس پہلے حصے میں کسی اور چیز کے مقابلے میں یہ ترقی بہت حال ہی میں ہوئی ہے ۔ اور یہ ترقی ایک ایسی ترقی ہے جو حقیقتاً حکمیاتی مباحث کے لئے کہ جن میں ممکنہ فلسفیانہ مسائل شامل ہیں مفید عام ہیں ۔''[1]

منطقی تجزیئے کے مؤید فلسفیانہ مقاصد کی تکمیل میں گراں قدر خدمات انجام دے رہے ہیں ، یعنی یہ کہ وہ قطعی اور مُلخّص علم کے لئے نئی راہ ہموار کر رہے ہیں تاکہ متعدد مسائل کا آسان ترین حل ڈھونڈا جا سکے ۔ مگر ان کا تجزیہ محض فکر سے بحث کرتا ہے ۔ فلسفے کا تعلق محض علم کے مسائل سے نہیں ہے، اس کی حدود بڑی وسیع ہیں ۔ اس کو ہمارے اخلاقی تاثرات ، جمالیاتی احساسات اور مذہبی تقاضوں کو تسکین دینا ہوتی ہے ۔ ہماری زندگی کے ارادی ، محسوساتی اور جذباتی پہلوؤں کو کسی منطقی نہج پر منضبط نہیں کیا جا سکتا ۔ ایک فنی توجیہہ کے طور پر منطق یقیناً ہمارے فکری اور انسانی علوم کے نظاموں میں ایک اہم اور قیمتی کردار ادا کر رہی ہے ۔ مگر پھر بھی اس کا دائرہ کار محدود ہے ۔ لہٰذا فلسفے کے دائرہ کار کو منطقی تجزیہ کی حد تک محدود کرنا ایک غلطی ہے ۔

---

1 Ibid, p. 67

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ٹیلر نے بہت صحیح کہا ہے ۔

''منطقی مفکرین نے ہمیشہ سے خود اپنے علوم کے میدان میں ''اصول اولیہ[1] ،، اور اس کی بنیادوں کی تحقیق کو ناممکن قرار دیا ہے ۔ تا وقتیکہ مسائل مابعدالطبیعات نے ان کی خاطر خواہ راہنمائی نہ کی ہو ۔ چنانچہ ان ہر دو علوم کے امتیازی مطالعہ کے لئے یکن کی اس تشبیہہ سے اسے خوب سمجھا جا سکتا ہے ۔ یکن کہتا ہے کہ یہ امتیاز کچھ اس طرح کا ہے—کہ جیسے دور تک پھیلی ہوئی ایک مرمریں چٹان پر ایک مسلسل قدرتی دھاری تا حدِّ نگاہ اپنا ایک دائمی نقش اپنے طور پر چھوڑتی چلی جاتی ہے اور دیکھنے والی نظر پر اپنے ایک فطری ناظر کی دلکشی سے ایک تاثر قائم کرتی چلی جاتی ہے — بجائے اس کے کہ انسانی ہاتھوں کی مساعی کسی ایسی ہی دیوار پر ایک مصنوعی شگاف بنانے کی ہنر مندیوں سے کام لے اور پھر اس عمل سے ایک مصنوعی جمال کی کیفیت پیدا کر کے نظروں کے لئے ایک مستعار حسن کی نظارگی فراہم کی جائے۔تاہم یہ کم سے کم اس قدر موثر ضرور ہے کہ جب تک کہ مابعدالطبیعاتی سوالات منطق سے کوئی اپنا براہ راست رشتہ نہیں جوڑ پاتے ، اس وقت تک ' تصدیقی نظریہ ، کی تفاصیل اپنے طور پر علم کے ایک آزادانہ اور جداگانہ شعبۂ فکر کی حیثیت رکھتی ہیں ۔''[2]

1 First Principle
2. A. E. Taylor—Elements of Metaphysics,—page 16

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حصّہ دوم

مابعد الطبیعات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تیسرا باب

وجُود سے متعلق مختلف نظریات

۱ ۔ تعارف :-

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ افلاطون نے کہا تھا ــ ''ماہیت اشیاء کے باطنی مطالعہ کا نام فلسفہ ہے ،، ۔ ایک عام آدمی اپنے مشاہدے کی تغیر پذیر اور متنوع حالت دیکھ کر ورطۂ حیرت میں پڑ جاتا ہے ۔ یہ اس کا عام مشاہدہ ہے کہ وہ ہر روز سورج کو شرقی اُفق پر طلوع ہوتے ہوئے دیکھتا ہے اور پھر وہ اوپر آسمانوں میں بلند ہوتا چلا جاتا ہے اور پھر یہی آدمی بڑی حیرت کے ساتھ یہ بھی دیکھتا ہے کہ وہی سورج شام ہوتے ہی ڈوبنے لگتا ہے اور آخر کار ایک وہ وقت بھی آ پہنچتا ہے جب یہ غربی افق پر بالکل ہی اوجھل ہو جاتا ہے ۔ اپنے تجربے کی یہ غیر مستقل کیفیت کیا کسی آدمی کو الجھن میں مبتلا کر دینے کے لئے کافی نہیں ؟ آخرش یہ کیا تماشہ ہے کہ ریلوے لائین کی ہر دو پٹریاں تاحد نگاہ فاصلے کے ایک منتہا پر پہنچ کر ایک دوسرے سے ایک نقطے کی صورت میں ملتی ہوئی نظر آتی ہیں ۔ جب کہ حقیقت اس کے بالکل بر عکس ہے ۔ اور وہ یہ کہ یہ پٹریاں ہمیشہ ایک دوسرے کے متوازی میلوں تک چلی جاتی ہیں ۔ پانی میں جزوی طور پر پڑی ہوئی ایک چھڑی ہمیشہ ٹیڑھی نظر آتی ہے ۔ جب کہ در اصل وہ چھڑی سیدھی ہوتی ہے ۔ سائینسیں اشیاء اور حوادث کے بارے میں ہمارے تصورات کو مستقل چیلنج دیتی رہتی ہیں ۔ ایک سائینسدان کے لئے قوس قزح حسن و جمال کا کوئی حسین مرقع نہیں ہے بلکہ یہ روشنی کی لہروں کے اجزائے ترکیبی کا معاملہ ہے ۔ ایک جدید طبیعات‌داں کے لئے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میز کوئی ممتد شے نہیں ہے بلکہ یہ تو حقیقتاً مثبت و منفی توانائیوں کا ایک مظہری مجموعہ ہے۔

ہر دور کے فلاسفہ نے مسائل تغیر، تنوعات و تضادات اشیاء کے بارے میں بڑی سنجیدگی سے غور و فکر کیا ہے اور ان کی یہی کوشش رہی ہے کہ مشاہدے اور تجربے کے متنوع عالم کو ایک بدیہی حقیقت یا ایک ناقابل تردید صداقت کے حیطۂ ادراک میں لے آئیں۔ فلسفے کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ وہ اس امر کی توضیح و توجیہہ کرے کہ اس عالم ظاہر کے سیاق و پس منظر میں اشیاء کی حقیقت و ماہیت کیا ہے۔ حقیقت یا صداقت کا دراصل مفہوم یہ ہے کہ اس متغیّرہ عالم کے دوران اشیاء مدرکہ[1] یا حوادث محسوسہ[2] کی ایک مستقل یا ناقابل تغیر حیثیت کا پتہ چلایا جائے۔ اور یہ وہ شے ہو جسے ''صداقت آخر'' کہا جا سکے اس کے برعکس ظواہر کا مفہوم یہ ہے کہ اشیاء مختلفہ اور حوادث کہ جو بہ ہر لمحہ متغیر اور باہم متضاد نظر آتے ہوں۔

عام مشاہدہ ہمیں یہ صاف صاف بتاتا ہے کہ یہ دنیا ازل سے کثیرالانواع اشیاء کا مجموعہ ہے اور یہ کہ ہر شے ایک دوسرے پر یکساں طور پر قانون فطرت کے تحت تعامل کرتی رہتی ہے۔ لہٰذا مبداء کائنات کے سلسلے میں مادہ ــــ اور ــــ نفس، مابعدالطبیعات کے اصل مسائل ہیں۔ قدیم زمانوں سے فلاسفہ اس مسئلے میں گہری دلچسپی لیتے رہے ہیں کہ یہ دنیا جس خام مواد سے وجود میں آئی ہے آخر وہ ہے کیا؟ اور یہ کہ اس بنیادی عنصر کی حقیقی ماہیت کیا ہے، کہ جو اپنے آپ کو ہم پر مختلف النوع شکلوں میں ظاہر کرتا رہتا ہے اور جس کا ارتقاء آج بھی بدستور جاری و ساری ہے۔ چنانچہ فلسفے میں حقیقت مطلقہ کا یہی مسئلہ عموماً وجودیات کا مسئلہ کہلاتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس کا ہمیشہ سے یہ کام رہا ہے کہ وہ ''اشیاء کمافی الظاہر''[3] اور ''اشیاء کماھیہ''[4] میں قطعی تفریق کا فرض انجام دیتے رہیں۔ حقیقت مطلقہ کی جستجو میں فلاسفہ نے مختلف النوع نظریات کو جنم دیا ہے۔ کسی

1 Things perceived
2 Events-Sensum
3 Things as these appear (Phenomena)
4 Things-in-itself (Noumena)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نے اس صداقت کی جستجو میں کسی ایک مبداء واحد (یعنی ایک اصل) کو کائنات کی تخلیق کا سبب ٹھہرایا۔ تو کسی نے اس اصل کی دریافت میں دو بنیادی عناصر یا جواہر کا نظریہ پیش کیا۔ اور کچھ نے تو دو سے زیادہ مبداؤں کو کائنات کی اصل قرار دیا۔ اس طرح علی الالترتیب اصل الاصول کی دریافت سے وحدیت، ثنویت، اور کثرتیت[1] کے نظریات منظر عام پر آئے۔

۲- ثنویت - یا - دوئیت

ثنوئیت وہ نظریہ ہے کہ جو مبداء کائنات کی حیثیت سے کسی ایک کے بجائے دو اصلوں سے دنیا کی تخلیق کی توجیہہ کرتا ہے۔ فلسفہ میں ''ثنوئیت،، کا لفظ قدرے مبہم ہے اور بسا اوقات یہ دو معنوں میں مستعمل ہے۔ بعض اوقات یہ لفظ اشیاء کے پس پشت مخفی ''خیروشر،،[2] کے عقیدے کی تشریح کرتا نظر آتا ہے۔ مثلاً زرتشت کے مذہب میں (جس کی ترویج و ابتداء ایران میں ہوئی) اہرمن اور اہورامزدا کے الفاظ دو بنیادی اصولوں کی نمائندگی کرتے ہیں، جو خوب و زشت یعنی اچھائی و برائی میں امتیاز کے لئے مستعمل ہیں۔ غرضیکہ اس طرح کا ثنوئیتی نظام کائنات میں ''شر،، کی قدرے توضیح تو کرتا ہے، لیکن اس انداز فکر کا تصوراتی ہیولیٰ ناپختہ یا خام ہے۔ اور فلسفیانہ طور پر اس تصور کی حکمیاتی توجیہہ غیر تسلی بخش نظر آتی ہے۔

جدید فلسفیانہ نقطۂ نظر کے مطابق جیسا کہ ثنوئیت ہمیں بتاتی ہے، دو بنیادی صداقتیں ہیں۔ اور وہ ''مادہ،، اور ''نفس،، ہیں، جن میں سے کسی ایک کو بھی ایک دوسرے میں ضم نہیں کیا جا سکتا۔ عام انسانوں کا اس سلسلے میں یہ قطعی رجحان رہا ہے کہ وہ ہمیشہ سے جسم و روح میں بین فرق کرتے آئے ہیں اور اتنا ہی نہیں بلکہ قدیم انسان بھی جسم اور روح میں واضح فرق محسوس کرتا رہا ہے اور جب ہی اس کا خیال یہ تھا کہ موت کے وقت جب روح جسم سے پرواز کر جاتی ہے تو پھر وہ قبروں کے گرد منڈلاتی رہتی ہے۔

---

1 Pluralism
2 Good and Evil

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یونان کے فلاسفہ قدیم بھی جسم و روح میں امتیاز کیا کرتے تھے۔ انکساغورس نے بھی کہ جو تمام دنیا کو ناقابل تقسیم ذرات کا ایک مجموعہ مانتا تھا اور بلا شبہ ایک مادیت پرست تھا یہ کہے بغیر نہ رہ سکا کہ اس کارخانۂ عالم کے پس پشت "ناؤس"[1] یا نفس جیسی کوئی دائمی قوت یا حقیقت ضرور موجود ہے جو تمام مادی عناصر مختلفہ کے ساتھ باہم موجود ہے اور اس دنیا کو متحرک بنائے رکھتی ہے۔

قرون وسطیٰ کا فلسفہ—آگسٹائین سمیت—ثنوئیتی تھا۔ اس مدبّر فلسفی کا خیال تھا کہ انسان جسم اور روح کا ایک خوبصورت امتزاج ہے۔ اور یہ کہ اس میں روح ایک غیر مادی اور غیر فانی جوہر ہے۔ فلسفۂ جدید میں ڈیکارٹ نظریۂ ثنوئیت کا ایک مشہور و معروف مبلغ گزرا ہے، جس کا دعویٰ تھا کہ جوہر یا حقیقت کی دو اقسام ہیں، جس میں ایک جوہر کو تو وہ "وجود مفکر"[2] اور دوسرے کو "وجود ممتد"[3] کے نام سے موسوم کرتا ہے اور اس سے علی الاترتیب ڈیکارٹ کی مراد "نفس اور مادہ" ہے۔ تمام طبیعی دنیا ایک جوہر ممتد ہے جو میکانکی قوانین فطرت کے تابع ہے اور یہی متحرک مادہ بالآخر طبیعی دنیا کو وجود میں لانے کا سبب بنتا رہتا ہے۔ ڈیکارٹ حیوان غیر ناطق یا جانوروں میں "روح" کے وجود کا قائل نہ تھا بلکہ جانوروں کی نقل و حرکت کو وہ ایک مشینی فعل سے زیادہ نہ گردانتا تھا۔ لیکن انسانوں میں وہ خود بھی دو اصولوں یعنی "نفس اور جسم" کے وجود کو ماننے پر مجبور تھا۔ پھر بھی ڈیکارٹ تمام عمر ایک طبیعات داں کی حیثیت سے اس طبیعی دنیا کو ایک علیحدہ وجود مانتے ہوئے بھی، مادہ کو روح سے ہم آہنگ کئے جانے کی عالمانہ معجز نمائیوں سے کام لیتا رہا۔

۱۔ منطقی طور پر ڈیکارٹ کی ثنوئیت غیر تسلی بخش ثابت ہوئی ہے۔ اسپنوزا ڈیکارٹ کی اس ثنوئیت کا سب سے بڑا معترض ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جوہر محض ایک ہے کیونکہ دو جواہر یا دو حقیقت مطلقہ پہلو بہ پہلو بہ یک وقت موجود نہیں کہے جا سکتے اور دو جوہروں کا تصور باہم متضاد اور متخالف ہے، گویا اس طرح سے جوہر کی لامتناہیت

---

1 Nous
2 Thinking-being
3 Extended-being

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا تصور باطل قرار پاتا ہے اور یوں جوہر مطلقہ کا تصور جوہر محکوم میں بدل کے رہ جاتا ہے اور جوہر کی حقیقی تعریف کا بطلان لازم آتا ہے۔

۲۔ ثنوئیت نظام عالم کی نامیاتی وحدت[1] اور عضویاتی ہم آہنگی کی شافی و کافی تشریح نہیں کر سکتی۔ خدا کے وجود کے نظریہ کے بارے میں تو یہ ثنوئیت انتہائی ناکام رہی ہے۔ بفرض محال اگرچہ دو خداؤں کے وجود کو مان بھی لیا جائے تو ان میں سے ہر دو خدا تحدید خداوندی کا شکار نظر آتے ہیں۔ خصوصاً اس دور میں جب کہ جدید مذاہب بنیادی طور پر وحدئیت کا ہی پرچار کرتے نظر آتے ہیں اور ثنوئیت اپنا مقام کھو چکی ہے۔ بلکہ ایک مذہب ہی کیا اب تو جدید سائنس کے مبلغوں نے بھی اس طبیعی کائنات کے بنیادی مواد کو ''توانائی،، کا نام دے دیا ہے۔ اور ہمارے تجربہ و مشاہدہ کی یہ تمام و کمال دنیا میں نظر آنے والی مختلف النوع اشیاء اور حوادث، سب کے سب اسی توانائی کے مظاہر ہیں۔ یہاں تک کہ ''نفس،، بھی اسی بنیادی مواد یعنی ''توانائی،، کی متبادل صورت ہے۔ اس طرح اب یہ سائنس بھی ثنوئیت کی حریف بنتی جا رہی ہے۔

۳۔ ڈیکارٹ نے جسم و روح کے تعلق کو ثابت کرنے کے لئے ''باہم تعامل،، ۲ کے نظریئے کو رواج دیا تھا۔ اس کا یہ نظریۂ تعامل بھی دراصل اس کی ثنوئیت کا ہی ضمنی نتیجہ تھا۔ الغرض ڈیکارٹ کے بعد کے فلاسفہ بھی اسی ایک نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ نظریۂ تعامل جسم اور روح کے باہمی تعلق کا کوئی شافی جواب دینے سے قاصر رہا ہے۔

چونکہ نظریۂ ثنوئیت میں ایک قسم کا منطقی تضاد موجود ہے اسی لئے اس نظریۂ کو ہر مکتبۂ فکر کے فلاسفہ نے مسترد کر دیا ہے۔ حالانکہ جدید فلسفے میں وحدئیت اور کثرتیت کے فلسفیانہ نظاموں کی زیادہ گنجائش پائی جاتی ہے پھر بھی ہم نے یہ مشکل تمام یہاں ثنوئیت کا تذکرہ کر دیا ہے، ہر چند کہ جدید فلسفیانہ رجحانات میں اس تذکرے کی چنداں ضرورت تو نہ تھی۔

---

1 Organic Unity
2 Interaction

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳ ۔ کثرتیت :۔ نظریۂ کثرتیت کی رو سے ''مبداء کائنات،،۱ کو ایک یا کسی دو عنصروں میں محدود نہیں کیا جا سکتا ۔ اس نظریۂ کے تحت ہماری یہ طبیعی دنیا لاتعداد عناصر مختلفہ کا ظہور ہے اور اکثر اس بارے میں یہ بہت ہی غلط تجزیہ کیا جاتا رہا ہے کہ یہ ''منتشر و گنجلک،، کائنات محض ایک یا پھر دو ابتدائی عناصر سے وجود میں آئی ہے۔ جب کہ حقیقت بالکل اس کے برعکس ہے اور وہ یہ کہ ہماری دنیا بے شمار ''موجود مطلق،،۲ ''خود مختار اکائیوں،،۳ کا ایک عجیب و غریب مجموعہ ہے اور یہ اکائیاں خود کفیل ہیں ۔ اب چاہے ان اکائیوں کو ہم آپ لاتعداد حقیقتیں کہہ لیں یا پھر بے شمار جوہروں کا نام دے لیں ، بہر صورت اس کائنات میں کثرتیت کے وجود سے انکار ممکن نہیں ۔ فلاسفہ نے کثرتیت کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے ۔۔ مادی کثرتیت ۴ اور روحیتی کثرتیت ۵ ۔

۱ ۔ مادی کثرتیت :۔ مادی کثرتیت کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ تمام کائنات آغاز آفرینش میں کسی وقت بھی لاتعداد موجود مطلق اور خود مختار مادی اکائیوں کی ''دفعتاً یکجائی،، کے سبب اتفاقاً آ موجود ہوئی ۔ یونان قدیم کے فلسفیانہ دور میں ایمپیڈوکاز نامی ایک مفکر گذرا ہے جس کا کہنا تھا کہ ابراء کائنات کے طور پر عناصر اربعہ یعنی آب ، ہوا ، آگ و خاک بنیادی عنصر ہیں ۔ یونانی عالمیت پرستوں نے عموماً کثرتیت کے نظریۂ کی موافقت کی ہے کیونکہ ان کے خیال میں اس کارخانۂ عالم کے پس پشت ''سالمہ،،۶ ہی بہ حیثیت حقیقت مطلقہ کے اپنا جلوہ دکھا رہا ہے ۔ دراصل نظریۂ برقیہ کے معرض وجود میں آنے کے بہت پہلے سے جدید مادیت کو بھی ایک قسم کی کثرتیت ہی خیال کیا جاتا رہا ہے ۔۔ اور اب تو یہ ہی مادیت اس درجہ آگے بڑھ چکی ہے کہ وجود کائنات کی توجیہ کے لئے ۱۰۰ بنیادی عناصر (جواہر) کی بالا دستی کو تسلیم کر لیا گیا ہے ۔

---

1 Origin of Universe
2 Absolute Existence
3 Independent Units
4 Materialistic Pluralism
5 Spiritualistic Pluralism
6 Molecule

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲ - روحیتی کثرتیت :- روحیتی کثرتیت کے عنوان کو بھی ہم دو طرح پر تقسیم کر سکتے ہیں :-

(الف) کائراللہیت یا تعددالله[1] - (ب) موناڈئیت[2] -

کائراللہیت - کے تحت کائنات متعدد خداؤں یا دیوتاؤں کے ماتحت رواں دواں ہے - گویا ہماری اس شعبہ حیاتی کائنات کو مختلف خداؤں کے زیر سرپرستی ایک متناسب نظام کا پابند کر دیا گیا ہے - قدیم انسان کا بھی کچھ یہی اعتقاد تھا کہ فطرت کے ہر ہر شعبے کا ایک علیحدہ دیوتا ہوا کرتا ہے - چنانچہ اس طور پر بہت سے خداؤں یا دیوتاؤں پر مشتمل ایک نظام مراتب وجود[3] رائج تھا - مگر ان میں سے ہر ہر خدا اپنی اپنی منفرد دنیاؤں کا خود مختار نگران تھا - مگر امتداد زمانہ کے ہاتھوں جیسے جیسے تہذیب و ثقافت ارتقاء کی منزلوں سے گذرتی رہی ، تعددالله کا یہ سادہ نظریہ انسانی فکر میں اپنا مقام کھو بیٹھا اور اس کی جگہ قدرے بہتر قسم کی ''وحدئیتی تصورات،، نے لے لی -

موناڈئیت :- فلسفۂ موناڈئیت لائبنیز کا وضع کردہ ایک ایسا نظام ہے جس کے تحت ہماری یہ طبیعی کائنات نہایت ہی سادہ، ناقابل تقسیم، غیر فانی و بے کران ''موناڈوں،، (یہ ایک قسم کے مراکز قوت ہیں اور توانائی ان میں سے ہمہ وقت پھوٹتی رہتی ہے) کا ایک بڑا مجموعہ ہے - ان موناڈات کو طبیعی سائنس کے پیش کردہ مادی ذرات کی ضد کے طور پر پیش کیا جاتا ہے اور جنہیں عموماً ''روحیتی ذرات،،[4] کہا جاتا ہے - موناڈ کی تعریف کچھ اس طور پر کی جاتی رہی ہے کہ یہ ''روحیئے،،[5] بے روزن وجود منفرد ہیں جو کسی طور پر کہیں باہر سے کوئی اثر قبول نہیں کرتے اور مکمل طور پر خود کفیل، خود مکتفی اور خود مختار حقیقتیں (وجود) ہیں - مگر دنیا کی حقیقی ساخت اور نظم فطرت میں ایک مکمل توازن و ہم آہنگی کی تشریح کرنے میں یہ نظریہ بھی بڑی حد تک ناکام نظر آتا ہے - چنانچہ لائبنیز نے اس

---

1 Polytheism
2 Monadism
3 Hierarchy
4 Spiritual Atoms
5 Monad

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دشواری کے پیش نظر کائنات میں مکمل ہم آہنگی کو کسی طور پر ثابت کئے جانے کے لئے اس نظریہ میں اس قدر اور اضافہ کیا ہے کہ سارے نظم فطرت میں اک دائم الوجود توازن از خود موجود ہے اور یوں ''حاکم موناد،،۱ اور '' محکوم موناد،،۲ کی بالا دستی اور زیر دستی کے نتیجہ کے طور پر اس نظریہ میں ایک خدا کے تعقل و منشا کی جانب واضح اشارہ ملتا ہے۔ چنانچہ اس طرح سے پھر وہی نظریہ' کثرتیت کی بے چارگی کا عالم سامنے آتا ہے۔

زمانۂ حال کی کثرتیت۔

موجودہ دور کی کثرتیت نے کم از کم اب یہ جاننے کی کوشش ترک کر دی ہے کہ یہ لامتناہی کائنات کس قدر مختلف موادوں سے مل کر عالم وجود میں آئی ہے۔ موجودہ فکری رجحان اس کوشش کو لاحاصل سمجھتا ہے بلکہ حالیہ فکر کائنات میں ''تنوع،، اور ''جہتوں کے پھیلاؤ،،۳ کے اصول پر زور دیتی ہے اور یوں موجودہ فکر کائنات میں کسی قسم کے ''اتحاد اعلیٰ،،۴ کی مسلسل تلاش کے خلاف ایک قسم کا احتجاج کر رہی ہے۔ گویا موجودہ کثرتیت کے اس انوکھے انداز فکر نے کائنات کی کنہہ کی دریافت کے تمام قدیم ادعائی فلسفیانہ نظاموں کو مسترد کر دیا ہے۔

مثال کے طور پر نتائجیت پسند اور امریکہ کے جدید حقیقت پرستوں کا یہ خیال ہے کہ دنیا میں پائے جانے والے ''تنوع،، کو کسی قیمت پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس وجہ سے ان مفکرین نے ایک نئی قسم کی کثرتیت کی پر زور سفارش کی ہے جس میں از خود ایک توازن و تناسب کا وجود مسلم مانا گیا ہے۔ یہ نظریہ بھی انسانی فکر و تجسس کے تازہ ترین جذبہ کے تحت معرض وجود میں آیا ہے۔ مفکرین حاضرہ کا خیال ہے کہ وحدتیتی نظاموں کی مطلقیت بھی دنیا میں پائی جانے والی ''اشیاء مختلفہ،،۵ جن کا انسان اپنی روز مرہ زندگی میں عام مشاہدہ

---

1 Governing Monad
2 Subjected Monad
3 Manysided Extension
4 Supreme Unity
5 Various-things

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرتا رہتا ہے، ان اشیاء کے ممتاز وجود اور ان کی خود مختارانہ حیثیت، ان کے منفرد منشا کی صاف صاف وضاحت کرنے میں تقریباً ناکام ہوچکی ہے۔

پروفیسر جیمس جو ایک نتائجیت پرست فلسفی ہے ایک جگہ لکھتا ہے کہ ــــ نتائجیتی کثرتیت[1] کے علمبرداروں کا تو یہ خیال ہے کہ مبداء کائنات کی حقیقی توجیہہ کے لئے اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں دکھائی دیتا کہ اس کے اصل مواد کو ایک ''سیل رواں،، کا نام دے دیا جائے جو اس وسیع و عریض کائنات کو ایک حقیقی وحدت کی صورت میں قائم و دائم بنائے رکھتا ہے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ جدید انسان کے اعلیٰ تصورات کی تشفی کے لئے نظریۂ کثرتیت اب قطعی ناکافی ہے۔ یہاں تک کہ اب تو مادیت پرست مفکرین بھی مبداء کائنات کے سلسلے میں نت نئے نظریات کے حامل نظر آتے ہیں اور احدیتی مبداء وجود کو ہی بنیاد اصلی تصور کرتے ہیں۔ ان کا یہ خیال دن بہ دن راسخ ہوتا جا رہا ہے کہ ''توانائی،، یا ''بے رنگ احدیت،،[2] کا اصول ہی مبداء کائنات کی تشریح کے سلسلے میں جدید طبیعات کے تقاضوں کو پورا کر سکتا ہے۔

دوسری جانب چونکہ مذہب کے پس منظر میں ''تعدد الٰہ،، کے عقیدے نے خدا کی لامتناہیت یا بے کراں عظمت اور اس کی مطلقیت کے تصور کو بالکل ہی مجروح کر رکھا تھا اس وجہ سے خاص طور پر نصرانیت اور اسلام کی ترویج و تبلیغ نے وحدانیت کے منشا و تصور کو جلا بخشنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے اور سچ تو یہ ہے کہ اب روحانیت اصالتاً وحدتیتی ہوچکی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان دنوں ''مطلق،،[3] ''نیروئے ارتقاء،،[4] یا ''جوش حیات،،[5] جیسی بہتیری اصطلاحات سننے میں آرہی ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے اندر وحدت کا پیغام لئے ہوئے ہے۔ روحیتی کثرتیت دراصل روحانیت کی صحیح روح کی نمائندگی

---

1 Pragmatic Pluralism
2 Neutral Monism
3 Absolute
4 Emergent Evolution
5 Elan-vital

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرنے میں ناکام ہو چکی ہے اور اب اس دور کے اکثر مفکرین اس نظریہ سے پہلو تہی کرتے نظر آتے ہیں ۔

۴ - وحدیت[1]

وحدیت یہ دعویٰ کرتی ہے کہ کائنات کا "مواد حقیقی"[2] صرف اور محض ایک ہے ۔ قدیم وحدیت کائنات کے اصل کے طور پر کسی ایک "اکائی یا جوہر" کی متلاشی رہی ہے ۔ اور وہ بالاخر "مادہ اور نفس" کے نام سے تعبیر کئے گئے ہیں ۔ دوسری طرف اب جدید وحدیت بھی اسی اصول کی تائید کرتی ہے ۔ مگر اک ذرا سی تبدیلی کے ساتھ ۔ اس کا دعویٰ ہے کہ اس ساری کائنات کی کاملیت ، کلیت ، اور تنظیم کسی نہ کسی عضوی اتحاد کا لازمی نتیجہ ہے ۔ عموماً وحدیت کی تین اقسام کی جاتی ہیں :-

۱ - مادی وحدیت Materialistic Monism

۲ - روحیتی یا تصورئیتی وحدیت Idealistic Monism

تصورئیتی وحدیت کو مزید دو اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے :-

الف - مابعدالطبیعاتی تصوریت Metaphysical Idealism

ب - علمیاتی تصوریت Epistimological Idealism

۳ - بے رنگ احدیت

اب ہم ان تمام اقسام کو اجمالی طور پر بیان کریں گے ۔

الف - مادیت[3] ــ (مادی وحدیت)

اس نظریئے کی رو سے مبداء کائنات "مادہ" ہے ۔ مادے کے علاوہ کوئی اور حقیقت مطلقہ موجود نہیں ۔ حیات بھی اسی مادے کی طبعی کیمیاوی ترکیب کی لطیف ترین صورت ہے ۔ نفس یا ذہن بھی اسی مادے کی ایک عضویاتی ترکیب کا موقعتی مظہر ہے ۔ قدیم یونان میں

---

1 Monism
2 Real Stuff
3 Materialism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دیمقراطیس اور لیوکراشس اس نظریئے کے مشہور مبلغ گزرے ہیں۔ عصر حاضر میں ارنسٹ ہیکل اس نظریہ کا زبردست حامی ہے۔

مادیت ایک نظریۂ حقیقیت ہے جس کی رو سے مادہ ہی تمام کائنات کا مبداء اولیٰ اور جزو اساسی ہے۔ ساری کائنات کی ابتدا مادے سے ہوئی۔ مادے کے علاوہ کوئی شئے حقیقی نہیں ہے۔ یہ مادی و طبیعی دنیا مادی جوہروں کا ایک ''میکانکی کل،، ہے جو ایک دوسرے پر قوانین حرکت کے تحت عمل اور رد عمل میں مصروف عمل ہیں۔ ہر موجود شئے کی توجیہ مادہ اور حرکت کی اصطلاحوں سے کی جا سکتی ہے۔

مادیت بنیادی طور پر پیشہ ور فلاسفہ کے بجائے اہل سائنس اور ان کے پیروؤں کا مسلک فکر ہے۔ مادیتی کائناتی نقطۂ نظر طبعی علوم سے اپنے قریبی ربط کی بنا پر بہت سے ذہنوں کے لئے اپنے اندر بڑی کشش رکھتا ہے۔ مادیت ایک فلسفیانہ نظریئے کی حیثیت میں سائنسوں پر بڑی حد تک انحصار کرتی ہے اور اپنے دعویٰ کو ان سائنسوں کے نتائج کی ترکیب و ترتیب کی بنیاد پر فروغ دیتی ہے۔

کائنات کے آغاز کی توجیہ میکانکی ارتقا کے نظریئے سے کی جاتی ہے۔ مادیت کے نقطۂ نظر سے بعض میکانکی طبیعی قوتیں (جو شعور اور بینائی سے عاری تھیں) ان تمام تغیرات کا باعث اور سبب ہیں جو دنیا میں کروڑوں سال کی مدت کے دوران رونما ہوتے چلے آئے ہیں۔ تماشہ گہ عالم کے پس پشت کوئی منصوبہ بندی یا مقصدیت کارفرما نہیں ہے۔ کائناتی ارتقا کے اس بیان میں مادیت پرست فلاسفہ، فلکیات، ارضیات، حیاتیات اور تقابلی تشریح الاعضاء، اور جنینیات جیسی طبیعی سائنسوں سے حاصل کردہ تحقیقی مواد کے وسیع خزانوں کو کام میں لاتے ہیں۔ میکانکی ارتقا کے نظریئے کے فارمولوں کا اطلاق زندگی کے مظہر پر بھی ہوتا ہے۔ ایک مادئیت پرست کے نزدیک ایک زندہ عضویہ طبیعی کیمیاوی میکانیت کا ایک پیچ در پیچ نظام ہے۔

مادیت، مادے اور حرکت کے تعلق سے ہی ذہن کی بھی توجیہ کی کوشش کرتی ہے۔ دیمقراطیس کا خیال یہ تھا کہ روح لطیف تر، نہایت چکنے اور ہموار جوہروں پر مشتمل ہوتی ہے۔ جرمن مادیت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پرست ارنسٹ ہیکل[1] نے جوہروں سے نفسی صفات کی ہرمالیگی کو منسوب کیا۔ اس کے نزدیک فکر دماغ کا افرازہ[2] (رطوبتیں) یا وظیفہ ہے۔ ہکسلےس[3] ذہن کو دماغ کا جوہری "تبع مظہر" سمجھتا تھا۔ ذہنی سلسلہ ہائے عمل، دماغ کے عضویاتی سلسلہ ہائے عمل کی محض اک موقعیتی پیداوار ہوتے ہیں۔ کردارویت کا مکتبہ[4] فکر تمام ذہنی سلسلہ ہائے عمل کی توجیہ، مہیج رد عمل اور مشروط رد عمل کے فارمولوں کی مدد سے کرتا ہے۔

واٹسن[5] فکر کو "تحت صوتی" گفتگو کے سلسلہ[6] عمل سے تعبیر کرتا ہے۔ سادہ ذہنی فعلیتیں مثلاً احساس و ادراک کی توجیہ اس بیرونی تہیجی رد عمل سے کی جاتی ہے جو جسم پیدا کرتا رہتا ہے۔ لیکن پیچیدہ فعلیتوں کی توجیہ کے لئے کہ جہاں فوری تہیج موجود نہیں ہوتا۔ پاؤلوف[6] نے مشروط رد عمل یا مشروط انعکاس کا نظریہ پیش کیا ہے۔

مادئیت بنیادی طور پر مظاہر کی توجیہ میں جبرئیتی ہے۔ وائیٹلے[6] کا کہنا ہے کہ چونکہ تمام چیزیں مادے کی بنی ہوئی ہیں اور مادے کی ماہیت ہر ہر چیز میں یکساں ہے، اس لئے ایک مخصوص حالت میں اک مخصوص شئے صرف کسی ایک مخصوص واحد طریقہ پر ہی فعال ہو سکتی ہے۔ مادئین کا یقین ہے کہ قوانین فطرت میں تغیر و تبدیلی ممکن ہی نہیں۔ چنانچہ بعد میں پیش آنے والے حالات کی پیشگوئی بہت پہلے سے کی جا سکتی ہے۔

مادیت آزادی کے تمام تصورات سے متخاصم ہے اور یوں یہ مسلک فکر ہماری ان اخلاقی اقدار کی بیخ کنی کرتا ہے جن میں اغراض و مقاصد کا آزادانہ انتخاب مضمر ہوتا ہے۔ مادیت پرست فلاسفہ شدید قسم کی انانیت پرستانہ لذتیت[7] کو اخلاقی نظام کی حیثیت دیتے ہیں۔

---

1 Ernst Haeckel
2 Secretion
3 Huxley
4 Watson
5 Pavlov
6 Whiteley
7 Egoistic Hedonism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وہ کہتے ہیں کہ چونکہ وہ جو کچھ کہ ہم ہیں یا جو کچھ کہ ہمارے ارد گرد ہے اپنے آخری تجزیے میں مادی ہے ۔ اس لئے حیات بعد الموت یا کسی دیگر روحانی قدر کے لئے کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی ۔ چنانچہ ہمیں اپنے ''حال،، کا بہترین تصرف کرنا چاہیے ۔ یعنی یہ کہ ــــ باہر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست ــــ کے مصداق پر زندگی کو ممکنہ لذتوں سے وابستہ رکھنا چاہئے ۔

مادیت مذہبی اداروں کو ایسے توہماتی ادارے تصور کرتی ہے جنہیں حکمراں طبقات نے عوام الناس کے استحصال کے لئے وضع کر رکھا ہے ۔ ان کے نزدیک نہ تو خدا ہے اور نہ ہی روح جیسی کوئی ناقابل توجیہہ شئے ہے ۔ مادہ اور حرکت ہی اصل الاصول ہے ۔ چنانچہ مذہب کے مطابق (جس صورت میں کہ اس کی تبلیغ کلیساؤں میں ہوتی ہے) تہذیب ذہن کے اس طریقہ کار سے نجات پا لینا چاہیے ۔

جیسا کہ ہم آئیندہ کے صفحات میں دیکھیں گے کہ کارل مارکس[1] نے مذہب اور مطلقیت کے تمام تصورات سے ناتا توڑتے ہوئے ، جدلیاتی مادیت کا احیاء کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ اس نے ہیگل کی جدلیاتی تصوریت کو جو اب تک سر کے بل کھڑی تھی ، پیروں کے بل کھڑا کر دیا ہے ۔ اس کے نزدیک تمام ادارے طبقاتی جد و جہد کے معلول کے علاوہ اپنی کوئی علیحدہ حیثیت نہیں رکھتے ۔ اور یہ طبقاتی جد و جہد بعینہہ ان ہی خطوط پر جاری ہے جن خطوط پر تجویز و تردید اور ترکیب کے اصول اس مادی دنیا میں کارفرما ہیں ۔

مادیت کی اس بحث میں خود مادے کی اپنی ماہیت کا سوال بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے ۔ چنانچہ مادے کی ماہیت پر اب تک جو کہا جا چکا ہے اب ہم ان مختلف قدیم و جدید تصورات کو یہاں بیان کریں گے ۔

جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ غیر تنقیدی فہم عامہ کے نزدیک مادہ مخصوص اشیاء اور معروضات کا ایک ایسا مجموعہ ہے جو خلا میں اپنا وجود رکھتا ہے اور جس کا تجربہ ہمیں براہ راست ادراک کے ذریعہ

---

1 Karl Marx

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتا رہتا ہے ۔ تاہم قدرے غور کرنے پر ہمیں مادے کے اس قسم کے تصور کو قبول کرنے میں بھی دو چند قباحتیں نظر آتی ہیں ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ مخصوص چیزیں معرض وجود میں آتی ہیں اور گزر جاتی ہیں ۔ وہ اپنی صورت اور ساخت کو مسلسل تبدیل کرتی رہتی ہیں ۔ لیکن ''مادہ،، ان تمام اشیاء میں ــــ ان معنی میں کسی نہ کسی طور پر مستقل موجود رہتا ہے کہ یہ اشیا میں کسی بھی تغیر کے نتیجے میں اپنی ''ماہیت،، سے بنیادی طور پر دور نہیں ہٹتا ــــ اور ایسا بھی کبھی نہیں ہوتا کہ یہ اپنے علاوہ کسی اور ہی شئے میں تبدیل ہو جائے ۔

اگر سچ پوچھئے تو مادہ محض ایک مجرد اصطلاح ہے ۔ گویا یہ ایک آسان سا نام ہے جس کا اطلاق ہم تمام ممکنہ طبیعی اشیاء کے جوہر پر کر سکتے ہیں ۔ اسے کسی مخصوص قابل فہم معروض کے مماثل پورے طور پر قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ اس کے برعکس اس کا تصور کسی ایسی مستقل شئے کی صورت میں کیا جاتا ہے جو کسی نہ کسی طور پر اپنی ماہیت کے اعتبار سے آفاقی ہے اور جو مخصوص مفروضات میں اور ان کے وسیلے سے اپنا وجود رکھتی ہے ۔ لیکن اس پر ان تبدیلیوں اور تغیرات کا اثر نہیں ہوتا جو اس کے اظہار کی متنوع اشکال کا خاصہ ہیں ۔ مادے کی ماہیت کو اس وقت زیادہ بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے جب ہم اس کا تقابل ذہن کے ساتھ کریں ۔ ذہن کی بنیادی صفت شعور ہے جو کوئی جگہ نہیں گھیرتا ۔ یہ غیر ممتد ہے ۔ مگر مادے کی اصل صفت امتداد ہے جو جگہ گھیرتا ہے ۔ مادہ کا طبیعی وجود ہوتا ہے لیکن یہ شعور سے عاری ہوتا ہے ۔ ماضی میں مادے کو اس کی ابتدائی صفات ــ مثلاً امتداد ، صلابت ، حرکت اور مزاحمت وغیرہ کے مماثل سمجھا جاتا تھا ۔ یہ الفاظ دیگر مادے کے بارے میں یہ تصور کیا جاتا تھا کہ کوئی ایسی شئے جو جگہ گھیرتی ہو ، مزاحم ہوتی ہو ، اور جب اس پر قوت کا استعمال ہو تو متحرک ہو سکتی ہو ۔ رنگ ، ذائقہ ، آواز وغیرہ جیسی صفات کو ثانوی صفات سمجھا جاتا تھا ۔ اس لئے کہ ان کے وجود کا ان جوہروں میں پتہ نہیں لگایا جا سکتا تھا جن پر مادہ مشتمل ہوتا ہے ۔ یہ جواہر صرف ابتدائی صفات کے حامل تھے اور ثانوی صفات سے عاری تھے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مادے کی ساخت کے مطالعہ کی اولین علمی کوشش یونانی مادئین کی جانب سے ہوئی ۔ طالیس ملطی۱ کے بیان کے مطابق پانی تمام اشیا' کا اصول اولیہ تھا ۔ انکزیمنیز۲ نے ہوا کو حتمی جوہر قرار دیا ۔ ہرکلیتس۳ نے آگ کو مبداء اول قرار دیا ۔ ایمپیڈوکلیزم نے اس بات کی نشاندھی کی کہ اشیا بعض عناصر کا مثلاً پانی ، آگ ، ہوا ، خاک وغیرہ کے مرکبات یا آمیزہ ہیں ۔ لیوسیپس۵ اور دیمقراطیس نے جوہری نظریے کی بنیاد ڈالی ۔ ان فلاسفہ کا کہنا تھا کہ مادہ انتہائی چھوٹے چھوٹے ذرات پر مشتمل ہے جن ذرات کو انھوں نے ''جوہر،، کا نام دیا اور جن کی تعداد انھوں نے لا محدود بتائی ۔

افلاطون مادے کو ان معنی میں ''لاشیے،، تصور کرتا تھا کہ یہ مظہری دنیا کے متغیر پہلوؤں کی ترجمانی کرتا تھا ۔ ارسطو نے مادے کو ایک متعین اور ٹھوس شکل عطا کی ۔ اس کے نزدیک ''مادہ و صورت،، دونوں مل کر اشیا کو متعین اور ٹھوس شکل عطا کرتے ہیں ۔ ارسطو کے الفاظ میں مادہ تغیر پذیر ہونے کی استعداد یا امکان کے مترادف ہے ۔

نشاۃالثانیہ کے بعد کے دور کے علوم نے مادے کے مسئلے کو پھر سامنے لا کھڑا کیا ۔ ڈیکارٹ کے مطابق مادہ ایک جوہر ممتد ہے ۔ جو ان تمام صفات کا حامل ہے جنھیں ہم واضح طور پر اس شئے سے متعلق محسوس کر سکتے ہیں جو ممتد ہے ۔ لاک کے نزدیک مادہ صفات کی اس ذیلی درجہ بندی پر مشتمل ہے جو نا معلوم اور امکان علم سے خارج ہے ۔ برکلے نے مادے کا تصور اس بنیاد پر مسترد کر دیا کہ کسی شئے کا جوہر ادراک پر مشتمل ہوتا ہے اور مادے کا ہمیں کوئی ادراکی علم حاصل نہیں ہوتا ۔ لائبنز نے مادے کے مستقل ہونے کے جامد تصور کو رد کر دیا اور اس کی جگہ مادے کا حرکی تصور دیا ۔ اور اس تصور کے لئے اس نے روحیتی جوہروں یا مونادوں کو حقیقی قرار دیا ۔ یہ موناد ممتد مادی اشیاء نہیں ہیں بلکہ یہ قوتوں

---

1 Thales of Malitus
2 Anaximenes
3 Heraclitus
4 Empedocles
5 Leucippus

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یا توانائیوں کے مراکز ہیں اور یہ کوئی مادی کردار رکھنے کے بجائے روحیتی یا نفسی کردار کے حامل ہیں۔

اٹھارھویں صدی کے اواخر میں جدید سائنسدانوں نے محسوس کیا کہ مادے کو سادہ عناصر میں تحلیل کیا جانا ممکن نہیں ہے۔ جان ڈالٹن[1] نے گذشتہ صدی کے اولین عشرہ میں ایٹمی نظریے[2] کو روشناس کرایا۔ اس نظریے کی رو سے مادہ ناقابل تقسیم ذرات پر مشتمل ہے جنہیں ''ایٹم'' کا نام دیا جاتا ہے۔ ڈالٹن کے زمانے سے اب تک کیمیاوی تحلیل نے ان خطوط پر کافی ترقی کی ہے اور اب مختلف اشیا میں مختلف عناصر کا تناسب معلوم کیا جا چکا ہے۔

سائنسدانوں کی جدید تحقیقات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایٹم یا جوہر قوت کے مراکز[3] ہیں۔ ان سائنسدانوں میں فراڈے[4]، لارڈ کیلون[5]، اوسٹو والڈ[6]، بوہر[7] اور ردرفورڈ[8] کے نام خاص طور پر نمایاں ہیں۔ ان محققین کے خیال میں ''جوہر'' اپنے سے چھوٹی اکائیوں[9] پر مشتمل برقی توانائیوں کا ایک پیچیدہ نظام ہے۔ جوہر ایک مثبت بار[10] رکھنے والے ''مرکزہ''[11] اور ایک یا ایک سے زائد منفی[12] بار رکھنے والے الیکٹرانوں یا ذرات پر مشتمل ہوتا ہے۔ جو مرکزہ کے ارد گرد بے پناہ رفتار سے گردش کرتے ہیں۔ چنانچہ جوہر کے اجزائے ترکیبی آخری تجزئیے میں برقی بار ہوتے ہیں۔ مثبت بار کو پروٹان اور منفی بار کو الیکٹران[13] کہا جاتا ہے۔ ردرفورڈ اور سر جیمس جینز[14] کا خیال ہے

---

1 John Dalton
2 Atomic Theory
3 Centres of Energy
4 Faraday
5 Lord Kelvin
6 Ostwald
7 Bohr
8 Rutherford
9 Units
10 Positive Charge
11 Nucleus
12 Negative Charge
13 Electron
14 James Jeans

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ اپنی ساخت کے اعتبار سے ہر جوہر ایک نظام شمسی[1] کے مانند ہے جس میں مرکزہ سورج کی حیثیت رکھتا ہے اور الیکٹران سیاروں کی۔

مادے کے حرکی نظریے[2] نے ہماری زندگی کے تمام شعبوں میں انقلابی تغیر برپا کیا ہے۔ ایٹمی دور کی آمد مادے کے اسی بدلے ہوئے تصور کا نتیجہ ہے۔ چونکہ وہ برقی بار جن پر دنیا مشتمل ہے، کائنات میں موجود عمومی سیل برق[3] میں منتشر ہو سکتے ہیں اس لئے اب مادے کا وہ پرانا نظریہ باقی نہیں رہا بلکہ اس کے بجائے اب ہم نے توانائی کے لزوم[4] کا نظریہ اپنایا ہے۔ جس کے تحت کائنات ہماری طبیعی دنیا کے مقابلے میں کہیں زیادہ وسیع ہے۔ اور اس نظام کے کسی حصے میں کسی قسم کے تغیر کے معنی در اصل کل نظام میں ایک طور پر مطابقت نوہ کے ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس نظریے کے سیاق میں اب مادیت اور تصوریت کے مابین چلے آنے والے قدیم تنازعے میں وہ پہلا سا زور باقی نہیں رہا ہے۔ آج کے مادئین اب متشکک ہو گئے ہیں اور ان کے اس رویے سے بالاخر زندگی کی بنیادی اقدار کا اعلیٰ و ارفع ادراک جنم لے رہا ہے۔ تاہم اب تک مادے کی ساخت اور ماہیت کے بارے میں ہمارا سائنسی علم قطعی اور متعین نہیں ہو سکا ہے۔ چنانچہ ذیل کی سطور میں مادے کی ماہیت سے متعلق نظریات کا ہم مختصراً جائزہ لیں گے۔

مادے کی ساخت سے متعلق تین نظریات سائنسی دنیا میں بہت عام ہیں۔ پہلا نظریہ مادے کا ایٹمی[6] یا جوہری نظریہ کہلاتا ہے۔ دوسرا نظریہ مادے کا حرکی[7] نظریہ ہے۔ تیسرا نظریہ مادے کا برقیاتی[8] نظریہ کہلاتا ہے۔

۱۔ مادے کا ایٹمی یا جوہری نظریہ یونانی مادئیین (دیمقراطیس) نے پیش کیا تھا۔ اور جدید دور میں ڈالٹن نے ۱۸۰۸ء میں اس نظریہ

---

1 Solar System
2 Dynamic Theory
3 General Electrical Fluid
4 Correlation of Energy
5 Readjustment
6 Atomic Theory of Matter
7 Dynamic Theory of Matter
8 Electronic Theory of Matter

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا احیاء کیا ۔ اس نظریے کی رو سے مادہ آخری اکائیوں یا ذرات پر مشتمل ہے جنہیں جوہر کہا جاتا ہے ۔ جواہر مادی اشیاء کے ناقابل تقسیم اجزاء ہیں ۔ جواہر سادہ مجہول اور جامد ہیں ۔ ان جواہر کی بنیادی صفت جمود اور صلابت و امتداد ہے ۔ یہ رنگ و ذائقہ اور آواز جیسی ثانوی صفات سے متصف نہیں ہوتے ۔ جواہر گویا اشیاء کے بنیادی اجزاء ہیں ۔ مختلف اشیاء مختلف نوع کے جوہروں سے مل کر بنتی ہیں ۔ جوہروں کے تناسبات میں تبدیلیوں کی وجہ سے مختلف اشیاء متشکل ہوتی ہیں ۔

اس ضمن میں مزید سائنسی مطالعوں سے یہ انکشاف ہوا کہ ڈالٹن کے نظریے کی کچھ دشواریاں ہیں ۔ اگر جواہر طبیعی مظاہر کے بنیادی اجزاء ہیں تو ان میں لچک ہونی چاہئیے ۔ لیکن لچک کی صفت سادگی کی صفت سے میل نہیں کھاتی ۔ مزید برآں اگر جواہر مجہول و جامد ہیں تو حرکت و قوت کی توجیہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے ۔

۲ ۔ مادے کے حرکی نظریہ کے بارے میں باسکوچ[1] اور فراڈے نامی سائنسدانوں کا خیال ہے کہ جواہر مجہول اور جامد نہیں ہوتے ۔ انہوں نے اس امر کی نشاندھی کی کہ مادہ جن جوہروں پر مشتمل ہے وہ مبتد اور ٹھوس اجسام نہیں ہیں ۔ بلکہ وہ نقاط کشش اور مزاحمت کی قوتوں کے مراکز ہیں ۔ قوت کے مرکزوں کی حیثیت سے جوہروں میں لچک ہوتی ہے جو حرکت اور اشیاء کے تعامل کے لئے ناگزیر ہے ۔ باسکوچ کے اس نظریے کو علوم نے قبول نہیں کیا ۔ اس لئے کہ وہ اس سوال کا کوئی اطمینان بخش جواب نہ دے سکا کہ مختلف غیر مربوط مراکز قوت کس طرح مل کر ٹھوس مادے کو تشکیل دے پاتے ہیں ۔

دوسری جانب مادے کے حرکی نظریے کے بارے میں سر ولیم تھامسن لارڈ کیلون کا خیال یہ تھا کہ جوہر ایثر (ایتھر) کے گرداب[2] کا ایک حلقہ ہوتا ہے ۔ اس نظریے کو ٹھوس مادے کی ساخت کی توجیہ کے ضمن میں اطمینان بخش پایا گیا ۔ اس دور کے سائنسداں روشنی ، حرارت

1 Boscovitch
2 Vortex-ring of Ether

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور توانائی وغیرہ جیسے مظاہر کی توجیہ کے سلسلے میں ایتھر کے تصور کو ایک موثر وسیلہ تصور کرتے تھے اور اس زمانے میں یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ایتھر کے وسیلے سے ہی مادے کی ساخت کی توجیہ بھی کی جا سکتی ہے۔ ہیلم ہولٹز[1] نے لارڈ کیلون کے ان حلقہ ہائے گرداب کی صفات کو ریاضیاتی طور پر ثابت کیا اور اس طرح موخرالذکر کے نظریے کو مقبول عام بنانے میں مدد کی۔ پھر بھی لارڈ کیلون کے نظریے کو مسترد کر دیا گیا کیونکہ ایتھر اور مادے کی صفات میں یکسانیت نہیں پائی گئی۔

اسی اثناء میں حرکی نظریے کی بابت اوسترو والڈ نامی سائنسداں نے یہ نظریہ پیش کیا۔ اس کا کہنا ہے کہ جوہر نہ تو فراڈے کے مراکز قوت کی طرح سادہ ہے اور نہ ہی کیلون کے حلقۂ گرداب کی مانند ہے۔ اس نے اس بات کی نشاندہی کی کہ جوہر اپنی ساخت کے اعتبار سے قدرے پیچیدہ ہے۔ یہ قوتوں کا ایک ایسا مخزن ہے جو ایک لامتناہی پیچ در پیچ توازن کی حالت میں ہے۔

۳۔ مادے کا برقی نظریہ حرکی نظریہ کی ہی ایک توسیع یافتہ اور ترقی یافتہ شکل ہے۔ کیمبرج میں کیونڈش[2] لیبارٹری کی جدید تحقیقات کے نتیجہ میں مادے کی ساخت کا یہ برقی نظریہ وجود میں آیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے جوہر سادہ نہیں ہے بلکہ اس کے کئی حصے کئے جا سکتے ہیں۔ اور یہ حصے علیحدہ علیحدہ اپنا وجود قائم رکھ سکتے ہیں۔ جے۔ جے تھامسن[3] نے انہیں ''جسیموں،،[4] کا نام دیا۔ مختلف قسم کے جسیمے ایک دوسرے کے مماثل پائے گئے اور یہ بھی پتہ چلا کہ ان میں سے ہر جسیمہ ایک ہی جیسی کمیت یا جمود کا حامل ہے۔ یہ بھی دریافت ہوا کہ ہر جسیمے پر مستقلاً ایک برقی بار ہوتا ہے (الیکٹران)۔ اس نظریے کے تحت جوہر یا ایٹم منفی بار رکھنے والے الیکٹرانوں کی ایک بڑی تعداد پر اور اسی کے ساتھ مساوی تعداد میں برقی قوت کی مثبت اکائیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

---

1 Helmholtz
2 Cavendish Laboratory
3 J.J. Thomson
4 Corpuscles

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱۹۱۰ء کے لگ بھگ ارنسٹ ردرفورڈ اور ڈنمارک کے نیلز بوھر نے جوھر کی جو تصویر پیش کی ہے اس کے مطابق یہ گویا ایک چھوٹا سا نظام شمسی ہے ۔ جس میں ایک مرکزہ ہے اور ایک یا ایک سے زائد مثبت برقی بار رکھنے والے پروٹان ہیں جن کے گرد منفی برقی بار رکھنے والے الیکڑانوں کی ایک بڑی تعداد گردش کر رہی ہے ۔

عہد حاضرہ میں اس تصور میں خاصی ترمیم و تبدیلی ہوئی ہے ۔ دنیا کے بارے میں آئینسٹائین[1] کی قابل قدر سائنسی تحقیق نے نظریہ مقادیر[2] اور نظریہ اضافیت[3] کو جنم دیا ۔ جن کی رو سے جہاں روشنی اپنے اندر موجی خواص[4] رکھتی ہے وہیں وہ ذرات[5] کی خصوصیت کی بھی حامل ہے ۔ یہ ذرات کا ایک استمرہ، سرچشمہ اور ایک موجی پیکٹ[6] ہے جو ایٹم اور موجی صفات دونوں کا حامل ہے اور یہ نوری توانائی[7] مکان کے اندر سے بنڈلوں کی صورت میں مسلسل گذرتی رہتی ہے۔ نور کی ان اکائیوں کو ''فوٹون،،[8] کہا جاتا ہے ۔ اور اس لفظ کا اطلاق شعاع ریز توانائی[9] کی دوسری صورتوں پر بھی ہوتا ہے ۔ لہذا توانائی یا انرجی جوھری ہے ۔ یعنی یہ کہ یہ برق اور مادہ دونوں ہے ۔ نظریہ اضافیت کی رو سے مکان، زمان اور مادہ گویا سب ایک ہی سانچے میں ڈھلے ہیں ۔ مادی دنیا سہ‌ابعادی نہیں ہے بلکہ یہ ابعاد اربعہ رکھتی ہے یعنی لمبائی، چوڑائی، موٹائی اور زمان ۔

زمانی۔مکانی استمرہ میں کمیت حرکت سے ملزوم ہوتی ہے ۔ آئینسٹائین نے اس بات کی نشاندھی کی کہ بہت زیادہ رفتار سے حرکت کرنے والے اجسام اپنی حرکت کے دوران کمیت اور امتداد کا جو تناسب رکھتے ہیں وہ اس تناسب سے مختلف ہوتا ہے جو وہ حالت سکون میں رکھتے ہیں ۔ یہ بات ریاضیاتی طور پر ثابت کی جا چکی ہے کہ چار بعدی

---

1 Einstein
2 Quantum Theory
3 Theory of Relativity
4 Wave Properties
5 Particles
6 Wave Packet
7 Light Energy
8 Photon
9 Radiant Energy

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

متنوع مظاہر یک رنگ اور ہم جنس نہیں ہوتے بلکہ ان کا میلان عدم مساوات اور فردیت کی جانب ہوتا ہے ۔ ان منفرد وحدتوں کو ہی ہم ''مادے،، کا نام دیتے ہیں ۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مادہ زمانی ۔ مکانی ہو قلمونی۱ میں ایک پیچ و خم۲ کی مانند ہے اور جہاں جہاں یہ پیچ و خم پڑتے ہیں ، وہاں خلا میں بھی کجی یا بگاڑ۳ پیدا ہو جاتا ہے ۔

مادے کی تحقیق میں سائنس کی اس پیش رفت کے باوجود یہ سوال آج بھی تشنہ ہے کہ اپنے آخری تجزئیے میں مادہ ہے کیا ؟ یہ کہنے سے کہ مادہ قوت کا مرکز ہے یا یہ کہ یہ زمانی ۔ مکانی ہو قلمونی میں ایک خم ہے ، سائنس مادے کی پراسراریت کو دور نہیں کر پاتی ۔ تاہم علوم کی پیش رفت جاری ہے اور وہ وقت آ سکتا ہے جب ہم مادے کی حتمی ماہیت کو سمجھنے کے قابل ہو سکیں گے ۔ دراں اثنا یہ احساس آگہی کہ مادہ جامد ، غیر متحرک اور ممتد شئے نہیں ہے دنیائے سائنس کے لئے مزید تحقیقات کے دروازے وا کرتا ہے ۔

تاہم مادیت کے مکتبۂ فکر پر اگر تنقیدی نظر ڈالی جائے تو ہمیں اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ یہ کائنات میں پائی جانے والی منصوبہ بندی ، مقصدیت و انتخاب کے مسئلوں کی توجیہ سے قاصر نظر آتی ہے ۔ ہارورڈ یونیورسٹی میں شعبۂ حیاتیاتی کیمیا کے پروفیسر ایل ۔ ٹی ہینڈرسن۴ کے خیال میں غیر نامیاتی فطرت میں بھی ''مقصدیت،، کے نمایاں آثار پائے جاتے ہیں ۔

مادیت حیات کے مظہر کی توجیہ سے بھی قاصر ہے ۔ مادیت کا یہ دعویٰ کہ زندگی غیر ذی حیات اشیاء سے وجود میں آئی ہے ، جیسا کہ ٹنڈل ، لوئی پاسچر اور لسٹر کی تحقیقات کی روشنی میں ہم دیکھ سکتے ہیں ، قابل قبول نہیں رہ جاتا ۔

---

1 Space-Time Manifold
2 Kink
3 Distortion
4 L.T. Henderson

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ذھن اور اس سے متعلقہ مظاھر ــ احساسات ، جذبات ، جبلتیں ، تجریدات وغیرہ ــ کی توجیہ بھی ھمارے کردار پرست ، ماھرین عضویات اور ماھرین حیاتیات تسلی بخش نہیں کر سکے ھیں ۔

انسانی اقدار کی سر بلندی بھی مادیت کے بس کی بات نہیں ھے ۔ صداقت حسن اور خیر ، جس سے انسانی زندگی کو قدر و قیمت اور رفعت حاصل ھوتی ھے ، ان تمام اقدار کی توجیہ بھی مادیت نہیں کر پاتی ۔

ھائیزن برگ[1] نے لاتعینیت کے اصول کا جو مظاھرہ کیا ھے اس سے مادیت کے بہت سے مفروضات کو سخت دھکا پہنچا ھے ۔

اب جب کہ ھم مادیت کے اساسی اصولوں اور دعوؤں سے واقف ھو چکے ھیں تو یہاں یہ کہنا بےمحل نہ ھوگا کہ ھم انسانی زندگی پر اس نظرئیے کے نتائج کا بھی اجمالاً جائزہ لیں ۔ یہ نظریہ اپنی جبرئیتی اور میکانکی نوعیت کے سبب سے روحیتی اور الوھی نظاموں کے لئے کوئی گنجائش نہیں چھوڑتا ۔ یہ مقصد ، ارادے ، جمالیاتی ادراکات کی بوقلمونی اور انفرادیت کے لئے بھی کوئی مقام نہیں چھوڑتا ۔ یوں گویا انسان ایک بے مقصد ، بے ارادہ اور فطرت کے جبر کا غلام ، لذت کا جویا نظر آتا ھے ۔ جو انسان اور کائنات سے اس کے رشتے کے بارے میں ھمارے تمام تر اعلیٰ و ارفع تصورات کی یکسر نفی کرتا ھے ۔

(ب) تصوریت (تصورئیتی وحدیت)

اس نظرئیے کا دعویٰ ھے کہ تخلیق عالم کا مبداء واحد کوئی نہ کوئی نفس ، روح ، خدا یا مطلق وجود ھے ۔ قدیم فلسفیانہ نظام میں افلاطون نے وحدئیت کا ایک اعلیٰ ترین نظام (نظریۂ اعیان) قائم کیا تھا ۔ اس کا خیال تھا کہ ھمارے تجربے اور مشاھدے کی یہ مظہری دنیا کسی طرح حقیقی و اصلی نہیں ۔ کیونکہ یہ تو ھر ھر لمحہ تغیر پذیر ھے ۔ یہاں عروج و زوال اور موت و زیست کا ایک اٹوٹ سلسلہ جاری و ساری ھے اور یہ کہ بالآخر ''حقیقی ذات مطلق'' ــ ''خیر یا خدا'' ھی ھے ۔ دنیا اپنے اصل کی نقل ھے ۔ ھر چیز کا عین مطلق

1 Heisenberg

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عالم بالا یا عالم مثال میں موجود ہے جو غیر متبدل اور غیر فانی ہے ۔ جدید فلسفیانہ نظام میں اسپنیوزا نے روحیتی وحدیت کو بڑے مدلل انداز میں آگے بڑھایا ہے ۔ اس نے کارتیزی ثنویت اور اپنے وقت کی مروجہ کثرتیت کے دیگر نظاموں پر کڑی تنقید کی ہے اور اس بات پر زور دیا ہے کہ "جوہر مطلقہ،،[1] ایک سے زیادہ ہو ہی نہیں سکتا ۔

ہیگل روحیتی وحدیت کا دوسرا مشہور شارح گذرا ہے ۔ اس فلسفی نے وجود کائنات کی اصل کو دریافت کرنے کے لئے جدلیاتی طریقہ کار سے کام لیا ہے ۔ اس طریقہ کار سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ حقیقت مطلقہ ناگزیر طور پر عقلیت پر مبنی ہے ۔ تمام کائنات در اصل تعقل کی مظہر ہے اور یہ ہی عقل مطلقہ[2] اصل وجود ہے جو بالذات ایک ذات شاعرہ ہے جو خود کو کائنات کی تجسیم میں ظاہر کرتی رہتی ہے ۔ ہیگل کے ہمعصر فلاسفہ میں بریڈلے ، بوزانکے ، کروچے اور جنٹیائل تصوری یا روحیتی وحدیت کے زبردست موئید ہیں ۔

مذہبیات کے میدان میں بھی وحدیت نے کئی صورتیں اختیار کر لی ہیں ۔ مثلاً الاہ پرستی[3] ، ہمہ از اوست[4] ، الہیات[5] اور وحدت الوجود[6] ۔ یہ تمام ہی نظریات خدا کی وحدانیت کی تبلیغ کرتے ہیں مگر ان میں سے ہر نظریہ ایک دوسرے سے ان معنی میں اختلاف رکھتا ہے کہ خدا اور نظم کائنات میں کس طور پر تعلق کا انضباط کیا جا سکتا ہے ۔ مذاہب ، اور خصوصاً نصرانیت و اسلام ، کے زیر اثر تو وحدانیت کا منشا یہ تمام و کمال پورا ہوتا ہے اور یہی اس دور میں قبولیت عام پا رہا ہے ۔ اور بر خلاف اس کے ثنویت (اہورا مزدا و اہرمن) اور کاثر اللہیت کے نظریات اب کسی سنجیدہ مفکر کی تائید نہیں حاصل کر پا رہے ہیں ۔

تصوریت کی اصطلاح عام طور پر دو معنوں میں مستعمل رہی ہے ۔

۱ ۔ مابعدالطبیعاتی تصوریت[7] ۔

---

1 Absolute Essence
2 Absolute Wisdom
3 Deism
4 Panentheism
5 Theism
6 Pantheism
7 Metaphysical Idealism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲ ۔ علمیاتی تصورئیت[1] ۔

تصوریت ایک مابعدالطبیعاتی نظام کے طور پر ایک ایسے نظریئے کی جانب اشارہ کرتی ہے جس کی رو سے یہ سارے کا سارا کارخانۂ عالم ظاہر در اصل عقل یا نفس کی تجسیم ہے ۔

تصوریت ایک علمیاتی نظام کے طور پر ، حقیقت کے نظریئے کے بالکل بر خلاف موقف اختیار کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ خارجی دنیا یا عالم ظاہر کا انحصار محض ذہن مدرک پر ہے ۔

(۱) مابعدالطبیعاتی تصوریت ۔

ہیگل کی مطلق تصوریت کا نظریہ ـــ جو حقیقت مطلقہ اور عقل کو ایک دوسرے سے مماثل قرار دیتا ہے ـــ ایک انتہائی حتمی اور مستقل تصوراتی مابعدالطبیعات کی تشکیل ہے ۔ لیکن عموماً کوئی کائناتی نظریۂ جو اس امر پر زور دیتا ہے کہ نفس یا روح ـــ مادے کی ضد ہے ـــ در اصل تصوریت کا ہی ضمنی اجمال ہے ۔ چنانچہ اس اعتبار سے تصوریت کی اصل ضد مادیت یا فطرتیت قرار پاتی ہے ۔

تاریخ فلسفہ پر صرف نظر کرنے سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کا نظام فلسفہ پہلا جامع تصوراتی فلسفہ تھا ۔ افلاطون کے نزدیک مفرد اشیاء طبیعی (اشیاء ظاہر) غیر حقیقی (نقل) ہیں ، کیونکہ یہ ہر آن تغیر کی زد میں ہیں ۔ صرف عمومی تصورات ہی قطعی حقیقی (اصل) ہیں ۔

مخصوص اشیاء مثلاً یہ چیز اور وہ چیز ، یعنی درخت و پہاڑ وغیرہ (مفرد اشیاء) ہر لمحہ متغیر رہتی ہیں ۔ گویا فنا اور بقا کا ایک اٹوٹ تسلسل بہ ہمہ جہت اور بہ ہمہ وقت جاری و ساری ہے ۔ لیکن درخت کا عمومی تصور ایک دائمی تصور ہے ۔ لہذا ایسے عمومی تصورات ایک معروضی حقیقت ہیں ۔ اور اشیاء کا وجود تصورات کے واسطے سے ہی ان میں پھوٹ پڑتا ہے یا سرایت کر جاتا ہے ۔ اشیاء تصورات کی نقول ہیں ۔ اور یہ کہ تصورات ، اشیاء کے تواتر مسلسل کے سر منتہا پر ، ایک مراتب وجود کا عالم بسیط تشکیل دیتے ہیں ۔ خدا

---

1 Epistemological Idealism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ـــ یا خیر کا تصور ـــ دوسرے تمام تصورات کا نقطۂ عروج ہے ۔ نیز یہ کہ تمام بسیط کائنات پر محیط ہے یا یہ کہ اس کی مطلق توضیح ہے ۔

جدید فلسفے کے میدان میں فشٹے، شیلنگ اور ہیگل مابعدالطبیعاتی تصوریت کے معروف شارح ہیں ۔ فشٹے ' ارادہ ، کی برتری اور اولیت کا قائل تھا ۔ اس کا کہنا تھا کہ خیر، عقل فعال[1]، ارادۂ مطلق[2] اور اخلاقی انا[3] ہی حقیقت مطلقہ ہیں ۔ یہ کائنات ارادۂ محض یا انائے مطلق کی مظہر ہے ۔ شیلنگ فشٹے، کے اس خیال سے متفق نہیں تھا ۔

شیلنگ کے نزدیک ـــ نفس یا فطرت ، افکار و وجود ـــ نفس مطلق کے ارتقاء میں مختلف مراتب اور مدارج کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ اور یہ کہ مطلق بالذات منکشف ہو جاتا ہے ۔ اور یوں حقیقت ایک تاریخی تسلسل پر محیط ہوا کرتی ہے ۔

'' تمام کائنات ایک اٹوٹ ارتقائی تسلسل ہے ۔ جس کا عظیم تر مقصد شعور بالذات[4] ہو جانا ہے ۔ انا[5] (انسانی نفس) اور غیر انا[6] (طبیعی اشیاء یا فطرت) یعنی موضوع[7] یا معروض[8] باہمد گر ایک دوسرے سے متعلق ہیں ۔ انا کا وجود غیر انا کے بغیر نہیں ۔ اور نہ ہی غیر انا کا وجود انا کے بغیر ممکن ہے ۔ لیکن ہم جسے ' شئیے مطلق ، کہتے ہیں ، وہ انا اور غیر انا سے ماورا ہے ـــ انا اور غیر انا ـــ یا افکار و وجود ، ایک اصول اولیہ سے ماخوذ ہیں ، اور یہ کہ یہ اصول اولیہ نہ تو انا ہے اور نہ ہی غیر انا ہے ۔ ہر چند کہ یہی ' اصول اولیہ ، ان ہر دو (انا و غیر انا) کی علت اولیٰ[9] ہے ۔

---

1 Active Reason
2 Absolute Will
3 Moral Ego
4 Self-Conscious
5 Ego
6 Non-Ego
7 Subject
8 Object
9 First Cause

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چنانچہ اب معلوم یہ ہوا کہ "شئے مطلق" ایک غیر جانبدار یا بے رنگ اصول اولیہ ہے اور جو نفس اور فطرت پر محیط کائنات کی اک ماورائی توضیح و توجیہ ہے۔

ہیگل نے شیلنگ کی شئے مطلق کو لغو محض قرار دیا ہے۔ جس کے لئے وہ یہ کہتا ہے کہ اس اصول اولیہ کی مثال یہ ہے کہ یہ کسی پستول سے نکلی ہوئی وہ گولی ہے، جس کا نفس اور فطرت کے عوالم سے کوئی عضوی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ ہیگل کے نزدیک شئے مطلق وہ کچھ ہے، کہ جو کارخانۂ عالم کے بطون میں موجود ہے اور یہ اسی کے واسطے سے ظاہر ہوتی ہے۔ حقیقت، افکار و عقل ہے۔ فطرت افکار کا ایک عالم خارجیہ ہے۔ یہ عقل مطلق ہی ہے کہ جو خارجی مظاہر کے طور پر ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ محدود اذہان اک ذہن ربانی[1] کی پیداوار ہیں۔

ہیگل کے بعد کے تصوراتی فلاسفہ ــــ بریڈلے، بوزانکے (برطانوی فلاسفہ) رائیس (امریکی فلسفی)، کروچے اور جنٹائل (اطالوی فلاسفہ)ــ مشہور نظاموں کے بانی گزرے ہیں جو اپنی فکر کی تفاصیل اور طریقۂ کار میں ایک دوسرے سے بڑی حد تک مختلف تھے۔ لیکن یہ تمام ہی فلاسفہ کائنات کے بارے میں بنیادی طور پر اس بات پر متفق تھے کہ مبداء کائنات روح و عقل ہے۔ یہ فلاسفہ اس بات پر بھی متفق تھے کہ تمام کائنات میں ایک عضویاتی وحدت[2] موجود ہے اور یہ کہ اس وحدت میں پوری مقصدیت اور مفہوم ہے۔ کائنات کے صدر الصدور میں، اور قلب انسانی میں ایک طرح کا "آہنگ فی البطن"[3] ہے۔ مادیت کی اس تنظیم کے پس پشت ایک روحیتی ترتیب، ایک آہنگ و توازن پایا جاتا ہے۔ جو ہماری زندگی کے تجربات کو بہ ہر لمحہ واضح، نیز قیمتی و با مقصد بناتا رہتا ہے۔

---

1 Divine Mind
1 Organic Unity
2 Self-Harmony

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۲) علمیاتی تصوریت ۔

ایک نظریہ علم کی حیثیت سے ـــ تصوریت ، حقیقیت کی ضد ہے اور حقیقیت کا موقف یہ ہے کہ عالم خارجی کی حقیقت کا انحصار ہمارے ادراک پر ہے ۔ کانٹ نے اپنی تمہید میں تصوریت کی یہ تعریف کی ہے ۔

"تصوریت کا ادعا و مقصود یہ ہے کہ وہ 'وجودات مفکر ، کے علاوہ کچھ نہیں ہے ۔ اور یہ کہ وہ دیگر اشیاء جن میں ہمارا یقین پختہ ہوتا ہے اور جن کا ہمیں ادراک ہوتا رہتا ہے ، وہ وجودات مفکر کے ہی تصورات ہوتے ہیں ۔ تصورات وہ ہیں کہ جن میں در اصل وجودات مفکر کے ماورا کسی قسم کا تطابق اشیاء نہیں پایا جاتا ۔"

بعد از نشاۃ الثانیہ کے ادوار میں فلسفہ بنیادی طور پر علمیاتی تھا ۔ ڈیکارٹ ، اسپینوزا ، لائبنیز ، برکلے اور کانٹ کی تصوریت بھی بنیادی طور پر علمیاتی تھی ۔

علمیاتی تصوریت کا سب سے بڑا موئید بشپ برکلے ہے ۔ لاک کا یہ نظریہ کہ صفات ثانویہ[1] موضوعی ہیں ، حقیقیت اور مادیت کے خلاف برکلے کی حجت کا نقطہ آغاز بنا ۔ برکلے نے یہ مظاہرہ کیا کہ علمیاتی نقطہ نگاہ سے اشیاء کی صفات اولیہ[2] اور صفات ثانویہ کے مابین کوئی تفریق کرنا اپنا کوئی جواز نہیں رکھتا ۔ کیونکہ ان ہر دو صفات اولیہ اور صفات ثانویہ کی پہچان کا معاملہ در اصل اس شخص مدرک پر مبنی ہے کہ جو ان صفات کا ادراک کرتا ہے ۔ ان تمام صفات کا جوہر ان کے مدرک ہونے میں ہے - Esse-est-percipi ۔ مادیت پرستوں کے خلاف برکلے نے یہ استدلال کیا کہ ہمیں مادہ کا کوئی تجربی علم حاصل نہیں ہوتا ۔ گویا اس نے اس طرح مادے کا ابطال کر دیا ۔ تجربہ ہمیں اشیاء کی صفات کا علم فراہم کرتا ہے اور صفات محض ہمارے نفس یا ذہن کے پیدا کردہ تصورات ہیں ۔ گویا بہ الفاظ دیگر برکلے نے خارجی عالم سے انکار نہیں کیا ۔ وہ کہتا ہے کہ جن اشیاء کو ہم خارجی اشیاء کہتے ہیں ان کا

---

1 Secondary Qualities
2 Primary Qualities

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وجود ہے ۔ مگر مجرد مادہ کا کوئی وجود نہیں ۔ فطرت ، تصورات اور حسیات کا ایک نظام ہے جسے خدا کچھ یقینی اصولوں کے تحت محدود اذہان میں پیدا کر دیتا ہے ۔ لہذا مادہ کا دعوی صفات کی علت کے ضمن میں کرنا غیر منطقی اور فضول ہے ۔

"عہد حاضر کے نازک خیال مفکرین کے لئے زمانہ حال کے مختلف سائنسی نظریات میں تصوریت کا کافی جواز موجود ہے ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان نظریات کے تحت مادے کی ساخت کا قطعی ذریعہ ، کچھ یقینی مراکز توانائی ہیں ، جن میں برقی رو کے مثبت اور منفی متضاد اصولوں کی کار فرمائی ہے ۔ اور اس برقی رو میں رنگ ، ذائقہ اور آواز اور اسی قسم کی دوسری صفات کا کوئی وجود نہیں ہوتا ۔ چنانچہ یہ معروضی عالم ایک بے رنگ مواد[1] سے تشکیل پاتا ہے ۔ سائنسدان عضلاتی نظام کے اس اسرار کی کوئی معقول توجیہ کرنے میں اب تک ناکام رہے ہیں کہ جو یہ بتا سکے کہ متنوع صفات کو عمل ادراک کس طور پر یکجا کرتا ہے ۔"

برکلے کی طرح وہائٹ ہیڈ بھی کچھ ایسا ہی استدلال کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ :

"فطرت کے سر یہ سہرا بلا وجہ ہی باندھا جاتا ہے ۔ جب کہ اس سلسلے میں خود ہم ہی قابل ستائش اور لائق استحسان ہیں ۔ اور وہ یہ کہ گلاب کا پھول اپنے عطر کے لئے ، بلبل اپنے سرور انگیز گیتوں کے لئے اور سورج اپنی درخشندگی کے لئے شاعرانہ تخئیل کے خوبصورت موضوعات بنتے رہے ہیں ۔ مگر حقیقت تو یہ ہے کہ شعراء غلط فہمی کا شکار ہیں اور انہیں اپنی نظموں میں خود اپنی ذات کو موضوع داد و دہش بنانا چاہئیے اور تحسین بالذات اور بالذات تشکر کے کلمات ادا کرنے چاہئیں کیونکہ یہ سارا حسن فطرت خود فطرت میں موجود نہیں ، بلکہ یہ حسن تو خود انسانی ذہن کے عمل ادراک کا کمال و اعجاز ہے کہ وہ فطرت کو اس قدر خوبصورت اور خوشنما بنا کر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے ۔ فطرت

1 Neutral Stuff

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بالذات تو ایک بوجھل و مکدر صورت حال ہے، جس میں نہ تو کوئی رنگ و آہنگ ہے اور نہ ہی کوئی عالم بو و سرور ہے ۔ نہ تو فطرت کوئی شئے چشیدنی ہے اور نہ ہی یہ کوئی عالم دیدنی ہے بلکہ فطرت تو بالذات ایک سریع التغیر[1] چیز ہے جس کا کوئی سرا نہیں اور نہ ہی اس میں کوئی معنی و مفہوم ہیں ۔ نہ ہی اس میں غایات و مقاصد ہیں ۔ ''

گویا فطرت کو خود ہم یا ہمارا ادراک اپنے لئے مفید مطلب اور با مقصد بناتے رہتے ہیں ۔

برکلے کے بعد آنے والے فلاسفہ ، جو مختلف نظام ہائے تفکر کے بانی بھی ہیں ، کا سب سے اہم موضوع بحث برکلے کی تصوریت (موضوعیت) کا ابطال کرنا ہے ۔ چنانچہ حقیقت پرست اور تصوریت پرستوں نے باہم مل کر برکلے پر کڑی تنقید کی ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ تفکر کہ جو وجود سے منکر ہے ذرا مشکل ہی سے قابل قبول معلوم ہوتا ہے ۔ جدید سائنس وجود مادہ کے سلسلے میں کافی شہادتیں فراہم کرتی ہے ۔ اور یہ کہ خود ہمارا وجود اور تحرک ذات اسی مادہ کے باعث ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ مادے کے بارے میں ہمارا علم بہت دشوار گزار ضرور ہے لیکن اس دقت نظر کے باوجود اس امر کا بھی کوئی جواز موجود نہیں کہ یکسر مادے کا ابطال ہی کر دیا جائے ۔

حقیقتاً مادیت اور تصوریت کے مابین تضاد کی صورت حال میں ، ذرا تاخیر ہی سے سہی مگر بڑی حد تک لوچ آ گیا ہے ۔ '' طبیعات میں عصر حاضر کی تحقیق نے مادے کے بارے میں ہمارے تصورات کو بڑی حد تک بدل کے رکھ دیا ہے ۔ دوئم نفسیات میں جدید ترین انکشافات نے نفس کے تصورات میں حیرت انگیز تبدیلیاں کی ہیں ۔ غالباً ' وہ شئے، جسے ہم ' مادہ ، کہنے پر مصر ہیں ، اس قدر اساسی چیز نہیں ہے جتنا کہ ہم اسے خیال کرتے ہیں ۔ ہمارے تصورات نفس کے بارے میں بھی بدل چکے ہیں ۔ اب نفس کوئی سادہ جوہر کی حیثیت نہیں رکھتا کہ جس کی حقیقت محض فکر کرنا ہے ۔ ''

---

1 Rapid Change

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مادے اور نفس کے بدلتے ہوئے نظریات کے سیاق میں مادی اور تصوری قدیم نظاموں نے ایک نئے قسم کی ''انسان دوستی،،[1] کے طریق کو تیزی کے ساتھ اپنا لیا ۔ یہ وہ طریق تھا کہ جو ہمارے طریقۂ زندگی میں انسانی رجحانات، تصورات اور محرکات کے مطالعہ کو فوقیت دیتا ہے ۔ انسان دوستی پر مبنی نظام ہائے تصور، ہمارے اخلاقی موثرات، روحانی تقاضوں کے تنازعات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لئے وقت کی سب سے بڑی ضرورت ہیں ۔

۳ ۔ برکلے نے مادے کے وجود کا ابطلال کیا ۔ اس سلسلے میں اس کے کچھ دلائل :-

(۱) فی الفور مدرک مادی اشیاء کا وجود محض تصورات میں ہے ۔ مثلاً یہ کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک مادی شئے یعنی میز موجود ہے تو اس کہنے سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ شئے کچھ مخصوص صفات مثلاً صلابت، صورت، بو اور آواز وغیرہ کی حامل ہے ۔ ہم اس میز کے ادراک میں ان صفات کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں پاتے ۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ یہ صفات، ماسوا تصورات کے اور کچھ نہیں ۔ لہذا کوئی چیز اپنے تجزیۂ آخری میں جز تصورات کے ایک بنڈل کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتی ۔ اور یہ تصورات صرف ذہن یا نفس میں ہوتے ہیں ۔ خارج از ذہن کچھ نہیں ہوتا ۔

(۲) اگر مادے کا وجود ہے تو ہم اسے یا تو حواس سے یا عقل سے جانتے ہیں ۔ لیکن اگر یہ حواس سے مدرک ہوتا ہے تو یہ ذہن یا نفس کے تصور کے علاوہ کوئی شئے ثابت نہیں ہوتا ۔ برکلے مزید کہتا ہے کہ مادے کے وجود کے انتاج[2] کو صفات کی علت قرار دینا قطعی درست نہیں ۔ اس نے مزید یہ کہا کہ کسی فرد کے ذہن میں تصورات، خدا کے پیدا کردہ ہوتے ہیں اور خدا کے یہاں اس عمل کے لئے کچھ یقینی اٹل قوانین موجود ہیں اور جس کا نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے کہ نہ تو مادہ ہے اور

1 Humanism
2 Conclusion

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہ ھی اس کی طبیعی علیت[1] ھے اور یہ کہ محض روحیتی علیت[2] اور ارادی علیت[3] کا وجود ھے ۔

برکلے کی تصوریت کے بطلان کا رجحان اس کے بعد کے بڑے بڑے نظام ھائے تفکر کے بانیوں کا خاص موضوع بحث رھا ھے ۔ کیونکہ ایک ایسا نظام فلسفہ کہ جو عالم خارجیہ کے وجود سے منکر ھو ۔ ھمارے نفسی تجسس کو بڑی مشکل سے مطمئن کر سکتا ھے ۔ جدید سائنس مادے کے وجود پر عقیدہ رکھتی ھے اور خود ھمارا وجود بھی مادے کا سرھون منت ھے ۔ یہ ضرور ھے کہ مادے کے بارے میں ھمارے علم و آگہی کا مسئلہ ، ایک دشوار گزار لمحۂ فکریہ ھے ۔ مگر صرف اس دشواری کی بنا پر یہ حکم لگایا جانا کہ خود مادے کا اپنا کوئی وجود نہیں ، قطعی غلط ھے ۔

جدید تصوریت[4] پرستوں (رائیس اور بوزانکے) نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ھے کہ طبیعی سائنسوں کی پیش کردہ دنیا ایک حقیقی عالم ھے ، مگر تمام کائنات پر اس کا اطلاق ممکن نہیں ۔ بجائے اس کے کہ تمام کائنات کو سمیٹ کر ''نفسی مواد''[5] کی حدود کا پابند کر دیا جائے ۔ ایک تصوریت پرست کو ھماری جمالیاتی ، اخلاقی ، سماجی ، اور مذھبی اقدار کو پیش نگاہ رکھنا چاھئے ۔ چنانچہ اس صورت حال میں حقیقیت اور تصوریت کے مابین معاندانہ روش معتد بہ حد تک کم ھو سکے گی ۔

(۴) برکلے کی موضوعی تصوریت[6] ــــ یا غیر مادیت[7] پر ایک تنقیدی پر جائزہ ۔

بشپ برکلے نے کلیسا کی مقتدر و نامور شخصیت کی حیثیت سے اپنے عہد میں (اٹھارھویں صدی عیسوی) تجربیت اور مادیت کی ترویج پر خاصی

---

1 Physical Causation
2 Spiritual Causation
3 Willful Causality
4 Modern Idealism
5 Psychical stuff
6 Subjective Idealism
7 Immaterialism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تشویش کا اظہار کیا ہے ۔ چنانچہ اس نے تجربیت و مادیت کی تمہید کے پس منظر میں ان نظریات کے مقائم کی نشاندھی کی ۔ اور اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مادے نام کی کوئی شیئے موجود ھی نہیں جو غیر متحرک ہے ، نیز یہ کہ اس کا وجود ذھن مدرک کے علاوہ کہیں اور موجود نہیں ۔ لاک نے یہ ثابت کرکے کہ صفات ثانویہ موضوعی ھیں برکلے کے مادے کے بطلان کی زمین ھموار کی ۔

لاک نے صفات اولیہ اور صفات ثانویہ کے مابین واضح تفریق کی ہے ۔ مثلاً امتداد[1] ، حرکت[2] و صورت[3] وغیرہ ، کو صفات اولیہ کا نام دیا گیا ۔ جب کہ رنگ و بو ، ذائقہ و آواز وغیرہ کو صفات ثانویہ کی حیثیت دی گئی ۔ لاک کے نزدیک صفات اولیہ معروضی ھیں کیونکہ یہ غیر متنوع اور اشیاء کا جزو لانیفک ھیں ۔ لیکن صفات ثانویہ رنگ و آواز وغیرہ ، متنوع صفات ھیں اور انہیں اشیاء سے علیحدہ کیا جا سکتا ہے ۔ لہذا یہ موضوعی اور مبنی بر نفس ھیں ۔

برکلے نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ صفات اولیہ کو صفات ثانویہ پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ، علم کی صورت حال کی وضاحت میں درج ذیل دلائل دئے ھیں :-

۱ ۔ صفات اولیہ ـــ مثلاً امتداد ، صورت وغیرہ ، صفات حسیہ ھیں ۔ کیونکہ یہ حواس سے مدرک ھوتی ھیں ۔ صفات حسیہ ذھن کے تصورات ھیں جو خارج از ذھن کہیں موجود نہیں ۔ لہذا صفات ثانویہ کی طرح صفات اولیہ بھی موضوعی اور مبنی بر نفس ھیں ۔

۲ ۔ صفات اولیہ اور صفات ثانویہ کو ایک دوسرے سے جدا کر کے مدرک نہیں کیا جا سکتا ۔ ھم رنگ و آواز اور ذائقہ کی صفات کو ، امتداد کی صفت سے جدا کرکے مدرک نہیں کر سکتے ۔ اسی طرح امتداد یعنی صفات اولیہ سے صفات ثانویہ رنگ و بو

---

1 Extension
2 Motion
3 Form

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور سرد و گرم سے جدا کرکے مدرک نہیں کی جا سکتیں ۔ امتداد ، صورت اور حرکت کی صفات کو دوسری صفات سے علیحدہ کرکے مدرک نہیں کیا جا سکتا ۔

۳ ۔ جس طرح سے صفات ثانویہ ہر فرد میں جداگانہ طور پر مدرک ہوتی ہیں ۔ اسی طرح صفات اولیہ بھی ہر فرد کے لئے جداگانہ طور پر مدرک ہوتی ہیں ۔ مثلاً یہ کہ ایک قریبی فاصلے پر کھڑا ہوا آدمی لانبا نظر آتا ہے ، جب کہ وہ ہی آدمی بعید فاصلے پر پہلے کے مقابلے پر چھوٹا نظر آتا ہے ۔ لہذا اگر صفات ثانویہ اس بناء پر موضوعی ہیں کہ یہ متنوع ہیں ، تو اسی طرح پر صفات اولیہ بھی یکساں حیثیت میں موضوعی ہیں ۔

برکلے کی موضوعی تصورئیت کے بطلان کا رجحان ، اس کے بعد کے بڑے بڑے نظام ہائے تفکر کے بانیوں کا مخصوص موضوع بحث رہا ہے ۔ اور حقیقت پرستوں نیز تصورئیت پرستوں نے باہم برکلے پر سخت نکتہ چینی کی ہے ۔

حقیقت پرست کہ جن کا یہ ایقان رہا ہے کہ نفس سے مستزاد ایک حقیقت موجود ہے ۔ انہوں نے برکلے کے نظریئے کو من و عن دیکھنے میں معذوری ظاہر کی ہے ۔ جی ۔ ای ۔ مور نے استدلال کیا کہ شئے کی ہستی ، اس شئے کے مدرک ہونے پر موقوف نہیں ۔ بر خلاف اس کے یہ شئے مدرک ہوتی ہی اس لئے ہے کہ یہ موجود ہے ۔ کسی شئے کا وجود اس امر سے متعلق نہیں ہوا کرتا کہ خود نفس اس شئے کا کیا علم رکھتا ہے ۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ علم کی صورت حال ، اس قدر بالراست اور سادہ نہیں ہے ، جیسا کہ برکلے نے اس کے بارے میں فرض کر لیا ہے ۔

جانسن نے بجا طور پر یہ بتایا کہ برکلے کا نظریہ اس بنا پر ناقص ہے کہ اس میں نفسیاتی تجزیہ کا فقدان ہے ۔ اور یہ کہ اس میں عمل ادراک کی پیچیدگی کا واضح جواز موجود نہیں ۔ برکلے حسیات اور حسی اشیاء یا طبیعی اشیاء کے مابین کوئی واضح تفریق کرنے میں ناکام

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رہا ہے ۔ جدید حقیقت پرست خارجی دنیا کے بارے میں ایسے نظریات کی جانب پیش قدمی کر رہے ہیں کہ جو زیادہ حکمیاتی اور منطقی ہیں۔

تصوریت پرست ـــ بہر حال ایک مکتبۂ فکر کی حیثیت سے برکلے کے نظریے کو اس کے عندئیتی[1] رجحان کے پس منظر میں دیکھتے ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کے مقولے Esse-est-percipi کا مفہوم شخص مدرک کے شعور کے حوالے سے ہی متعین کیا جا سکتا ہے ۔ ہیگل اور اس کے مقلدین نے برکلے کی تصوریت کے ''خود مرکزی ورطہ''[2] کو ختم کرنے کے لئے سخت جانفشانی سے کام کیا ۔

ہیگل نے تصور مطلق یا افکار مطلق یا نفس مطلق کو حقیقت مطلقہ کہا ہے ۔ اور اس نظریے نے بالذات استیار یا بالذات معروضیت کے طور پر ، عالم اشیاء یا عالم نفوس کی صورت اختیار کر لی ۔ مطلق تصوریت کے اس نظام میں فطرت ، نفس اور مطلق کے مابین ایک عضویاتی رابطہ موجود ہے ۔

برکلے نے نفس اور مادہ کی ثنویت سے آغاز کرتے ہوئے ، یہ نتیجہ برآمد کیا کہ مجرد مادے کو نفس سے ہم آہنگ اس وقت تک کیا ہی نہیں جا سکتا ، تا وقتیکہ اس کی بالذات نفی نہ کر دی جائے ۔ علمیاتی وجوہ کی بنا پر اس نے مادی عالم کو محض مبنی بر تصورات بنا دیا ۔ اور اس کا مظاہرہ کیا کہ غیر متحرک مادہ ، نفس میں اپنا کوئی محور نہیں رکھتا کہ جو بنیادی طور پر روحیتی ہے ۔ چنانچہ نتیجہ کے طور پر اس نے موضوعیت[3] ۔ یا عندیت[4] کی تبلیغ کی ۔

''یہ نظریہ کہ ذہن ربانی کائنات کی تخلیق کی اساس ہے ۔ در اصل تفکر بعد از وقوع[5] معلوم ہوتا ہے ۔ جب کہ حقیقتاً برکلے کی نیت یہ تھی کہ وجود خدا کو ، اس دور کے تجربی طریق کے ممتاز تفکر کو ساتھ لے کر ثابت کیا جائے ۔ لیکن خدا کے الہیاتی تصور کو وہ خاطر خواہ فروغ

---

1 Solipsistic
2 Ego-Centric Pridicament
3 Subjectivism
4 Solipsism
5 After Thought

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہ دے سکا ۔ کیونکہ یہ تصور اس کے بعد کے تصوری فلاسفہ کے لئے انتہائی بیزار کن تھا ۔ ،،

(۵) جدلیاتی طریقۂ کار

جدلیات کے لغوی معنی ہیں ،، جواباً سوالا فن مباحثہ ،، ۔ زینو پہلا فلسفی تھا جس نے جدلیاتی طریقۂ کار اپنایا ۔ مگر سوالا جواباً فن مناظرہ کی ابتدا کو عموماً سقراط سے وابستہ کیا جاتا ہے ۔ سقراط نے اپنے مخالفین کو اس بات کی ترغیب دی کہ وہ اپنے خیالات کو آزادانہ طور پر اس کے سامنے بیان کریں ۔ اور پھر اس نے ان سے سوالات کی بوچھاڑ شروع کر دی ، تا آنکہ وہ تضادات کا شکار ہو گئے ۔ اس طور پر اس نے اپنے مخالفین کے خیالات کو مسترد کر دیا ۔ اور یوں بلا واسطہ اس نے اپنے خیالات کو استحکام بخشا اور ترویج دی ۔ جدلیت سے اول اول افلاطون کی یہ مراد تھی کہ مفروضہ طریقۂ فکر کے بر خلاف ایک حقیقی منطقی طریقۂ فکر اپنایا جائے، دوئم یہ کہ علوم کی تمام شاخوں سے ایک حقیقی طریقۂ فکر کے ذریعہ ایک مکمل اور مربوط علم کو حاصل کیا جائے ۔ افلاطون کے نزدیک صداقت کے حصول کا صرف یہ ہی ذریعہ ہے کہ درجہ بہ درجہ آگے کی جانب بڑھا جائے اور پھر یہ کہ اگلا قدم اٹھانے سے پہلے ہمیں یہ چاہئے کہ اس پہلے قدم کو جو ہماری دسترس میں ہے اس پر اپنی گرفت مضبوط تر کر لی جائے ۔ بیدانۂ علم میں تدریجی فروغ کے مقصد کو یقینی طور پر پا لینے کے لئے پیہم سوال و جواب کا یہ طریقۂ کار انتہائی موثر اور کار گر گردانا گیا ہے ۔ لہذا جدلیات ایک طریقۂ کار کی حیثیت سے ، اصول اولیہ کی حکمت یا سائنس ہے ۔ وہ اصول اولیہ کہ جو اعلیٰ ترین اور قطعی آخری علم کی حیثیت کا حامل ہے ۔

جدلیاتی تصوریت

جدلیات کی اصطلاح ہیگل کے یہاں اپنے زیادہ مثبت معنی میں استعمال ہوئی ہے ۔ ہیگل کے نزدیک افکار و حقیقت دونوں عینی[1] یا

---

1 Identical

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مسائل ہیں ۔ یہ سارا عالم ایک "عالم متصورہ"[1] ہے ۔ ایک عالم تعقل ہے ۔ جس کو ہم عالم فطرت کہتے ہیں وہ در اصل افکار و تصورات کا ایک عالم خارجی ہے ۔ یہ ایک عقل مطلق ہی ہے کہ جو اپنے آپ کو اشکال خارجیہ میں متبدل کرکے ہمارے روبرو ایک عالم ظاہر کے طور پر ہمہ وقت و ہر آن پیش ہوتی رہتی ہے ۔ ہیگل حقیقت اور عقل دونوں کو حرکی مانتا ہے ۔ صداقت اک نظام کی حیثیت سے موجود ہے اور یہ بنیادی طور پر عضوی اور حقیقی ہے ۔

ہیگل کہتا ہے کہ کائنات کے پورے نظام میں ارتقاء کا عمل بالکل انہیں بنیادوں پر ہوتا ہے ، جس طرح پر کہ انسان کا ذہنی ارتقاء عمل میں آتا ہے ۔ یہ ایک عام مشاہدے کی بات ہے کہ انسانی افکار کے ارتقاء میں تضادات اور مفاہمت کا عمل بیکوقت جاری رہتا ہے ۔ ہیگل کہتا ہے کہ کسی تصور کو اسی وقت صحیح طور پر سمجھا جا سکتا ہے یا اسی وقت کسی تصور کو مکمل کہا جا سکتا ہے ، جب کہ اس تصور کے ساتھ ہی اس کا متضاد تصور بھی اس سے متعلق ہو ۔ وہ کہتا ہے کہ الف کے تصور کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے غیر الف کا تصور لازم اور ضروری ہے ۔

چنانچہ اسے اس طور پر مزید سمجھا جا سکتا ہے کہ مثبت تصور یعنی دعویٰ الف کے ساتھ ساتھ ہی اس کا منفی تصور یعنی جواب دعویٰ یعنی غیر الف کا تصور اس میں شامل رہتا ہے ۔ گویا دعویٰ الف کا تضاد جواب دعویٰ غیر الف کو پیدا کرتا ہے ۔ اور اس طور پر دعویٰ اور جواب دعویٰ یعنی مثبت اور منفی تصور کے باہم ربط سے ایک تیسرا یا نیا تصور آ موجود ہوتا ہے اور یہ نیا دعویٰ پھر سے آغاز کار ایک نئی بنیاد بن کر اپنے ساتھ ساتھ ہی اپنا جواب دعویٰ یعنی منفی تصور پیدا کر لیتا ہے ۔ اور پھر یہ نیا دعویٰ اور نیا جواب دعویٰ باہم مربوط ہو کر ایک نیا تصور، یعنی یہ کہ اک نئے دعویٰ اور نئے جواب دعویٰ کے ساتھ مربوط ہو کر اک نیا تصور پیدا کرتا ہے اور اسی طور پر آغاز کار سے انجام کار تک (مبداء سے منتہا تک) ایک مسلسل زنجیر تعامل آگے کی جانب بڑھتی چلی جاتی ہے اور بالآخر یہ مسلسل زنجیری عمل

1 The World of Ideas

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ارتقا اپنے منتہائے عروج تک پہنچ کر ایک مطلق نظام میں جا ملتا ہے ۔ جس نظام میں مکمل مطابقت اور ہم آہنگی ہوتی ہے اور تناقضات اور تضادات نام کی کوئی شئے وہاں باقی نہیں رہ جاتی ۔ بہ الفاظ دیگر ہمارے افکار در اصل اثبات سے نفی کی جانب ایک ' زنجیری عمل ، کی صورت میں بڑھتے ہوئے ایک ارفع ترین اثباتی منتہائے عروج کی صورت حال تک پہنچ کر ایک مطلق نظام کو دریافت کر لیتے ہیں یا ایک مطلق نظام میں ضم ہو جاتے ہیں ۔ ہیگل اس کو ایک بڑی اچھی مثال سے سمجھاتا ہے ۔ وہ کہتا ہے :—

فرض کیجئے کہ ہم ایک نارنگی کا ادراک کرتے ہیں ، تو ہمارے اس علم یا ادراک کے ساتھ ہی فوری طور پر نارنگی کی ایک خاص شکل ، ایک خاص رنگ کی تفریق و تمیز کے ساتھ وجود میں لازمی طور پر آتی ہے ۔ یعنی یہ کہ ہم نارنگی کو صاف صاف طور پر آم یا انگور سے ممیز کرتے ہوئے مدرک کر لیا کرتے ہیں ۔ گویا یہ کہ ہمارا دعویٰ (مثبت) نارنگی ، ہمارے لئے جواب دعویٰ (منفی) آم یا انگور (غیر نارنگی) کو پیدا کر لیتا ہے ۔ چنانچہ دعویٰ نارنگی اور جواب دعویٰ آم یا انگور ، دونوں مثبت و منفی دعوے ، مربوط ہو کر ، اس ترکیب و مطابقت کو جنم دیتے ہیں ، کہ وہ نارنگی ہو یا کہ آم یا انگور ہوں ، بہر حال ہیں یہ دونوں اشیا پھل ہی کی ایک قسم ۔ گویا ان دونوں اشیا ، یعنی نارنگی اور آم یا انگور میں ، ان ہر دو میں ان کا ' پھل ' ہونا ایک قدر مشترک یا قدر مربوط کی حیثیت سے ، ہمیشہ موجود و مستلزم ہے ۔ گویا یہ نیا دعویٰ کہ یہ دونوں اشیاء ، یعنی نارنگی اور آم یا انگور پھل ہیں ، وجود میں آتا ہے ۔

چنانچہ یہ بالکل ہی نیا دعویٰ 'پھل' کے عنوان سے اپنے ساتھ ہی جواب دعویٰ 'ترکاری' یعنی مولی و بیگن کا تصور پیدا کر لیتا ہے ۔ گویا یہ کہ نارنگی اور آم یا انگور پھل ہیں ، تو مولی اور بیگن پھل نہیں ہیں ۔ یعنی یہ کہ ترکاری ہیں ۔ چنانچہ اب دعویٰ پھل — اور جواب دعویٰ ترکاری ، یعنی مثبت دعویٰ پھل اور منفی دعویٰ ترکاری ، دونوں دعوے پھر باہم مربوط ہو کر ، ترکیب پا کر ، ایک بالکل ہی نیا تصور یا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دعویٰ پیدا کر لیتے ہیں — اور وہ دعویٰ ہے ' اشیا خوردنی ، کا — گویا یہ کہ وہ پھل ہو یا ترکاری — ہیں دونوں بہر حال اشیا خوردنی ، جنہیں صرف کھایا تو جا سکتا ہے ، مگر پوشاک کی طرح جسم پر پہنا نہیں جا سکتا ۔ چنانچہ اس طرح پھر اک نیا دعویٰ اشیا خوردنی اور اک نیا جواب دعویٰ پوشاک کا قائم ہو گیا — اور پھر اک نئے دعوے اشیا خوردنی — اور اک نئے جواب دعوے پوشاک کے مثبت اور منفی وجود کے باہم اشتراک و ترکیب سے ایک بالکل ہی نیا تصور یا دعویٰ اشیائے صرف کا وجود میں آیا ۔ گویا یہ کہ وہ اشیاء خوردنی ہوں ، یا یہ کہ پوشاک ، ان ہر دو اقسام اشیاء میں ، ان کا اشیائے صرف ہونا ، ایک قدر مشترک یا قدر مربوط کی حیثیت سے موجود و مستلزم ہے ۔ علیٰ ہذالقیاس فکر کا یہ مسلسل زنجیری عمل آگے بڑھتے ہوئے ، اپنے منتہائے عروج پر پہنچ کر ایک ' روح کائنات ، میں ضم ہوتا چلا جاتا ہے ۔

گویا ہیگل کے نظام فکر کا خلاصہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ ہر تصور کی ایک ضد موجود ہے ۔(یعنی ہر تصور بجائے خود ایک ضد ہے ۔) جب وہ تصور ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو اس کے ناقص پہلو کی نفی ہو جاتی ہے اور ایک نیا تصور پیدا ہو جاتا ہے جو پہلے تصور کا عکس (یاد) ہوتا ہے ۔ اب یہ نیا تصور پہلے تصور سے مل کر نئی کلیت یا تصور پیدا کر لیتا ہے ۔ اس نئے تصور کی بھی آگے چل کر نفی ہو جاتی ہے اور اسی طرح یہ عمل آگے کی جانب بڑھتے ہوئے جاری رہتا ہے ۔ نفی چونکہ صرف ناقص پہلو کی ہوتی ہے ، اس لئے تصورات کا صالح عنصر فکر کے ان ارتقائی منازل میں باقی (یاد) رہتا ہے ۔ یہ صالح عنصر یا جوہر در اصل وہ ابدی اقدار یا حقائق ہیں جو تمام تغیرات کے باوجود باقی رہتے ہیں ۔ اور جو قائم بالذات طاقت اس جوہر کو ہر آن محفوظ رکھتی ہے ، اس کو ہیگل ' روح کائنات ، کہتا ہے ۔

جدلیاتی مادیت

کارل مارکس نے اپنی جدلیاتی مادیت کے نظام کو ہیگل کے جدلیاتی تصوریت کے نظام کی اساس پر منطبق کیا ہے اور جیسا کہ خود کارل مارکس اس بارے میں رقمطراز ہے :—

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

" میرا جدلیاتی طریقہ کار، ہیگل کے جدلیاتی طریقہ کار سے اساسی و بنیادی طور پر مختلف نہیں ہے ۔ بلکہ میرا جدلیاتی نظام ہیگل کے جدلیاتی نظام کی ضد ہے ۔ اس کے بالکل بر عکس ہے ۔ ہیگل کے نزدیک یہ عمل تصور ہی در اصل حقیقت کا آفرینندہ (صانع) ہے ۔ حقیقت صرف تصور کا ایک خارجی مظہر ہے ۔

مگر میرا نقطہ نظر اس کے بالکل بر عکس ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ تصور کوئی شئے نہیں، علاوہ اس کے کہ وہ بھی محض ایک مادی چیز ہے ۔ جب یہ مادی شئے (یعنی تصور) انسانی دماغ (مخ)[1] میں منتقل یا متبدل ہو جاتی ہے تو یہ ذہن یا نفس کی صورت اختیار کر لیتی ہے ۔"

(کارل مارکس)

گویا کارل مارکس کی جدلیاتی مادیت کی مزید توضیح یہ ہے کہ وہ مادی دنیا کو ہی حقیقی یا اصلی مانتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ مادہ پہلے ہے یعنی یہ کہ مادہ کو اولیت یا فوقیت (ببداء اول) نفس پر حاصل ہے اور نفس بھی اسی مادہ کا ایک مظہر ہے ۔ لہذا یہ کہ جدلیاتی عمل، مادہ سے ارفع تر ہن مادہ کی جانب، آگے کی طرف یا اوپر کی طرف عروج کرتا ہے ۔ یعنی یہ کہ کثیف مادہ، لکھوکھا ارتقائی مدارج طے کرتے ہوئے، جب لطیف تر ہن مادہ میں متبدل ہوتا ہے، تو یہ نفس کی صورت اختیار کر لیتا ہے ۔

عالم طبیعی کا ارتقا — حرکت مادہ کے قوانین کے مطابق ہوتا رہتا ہے اور اس ارتقائے مسلسل کے لئے کسی آفاقی روح (آفاقی نفس)[2] کی ضرورت نہیں ۔ بلکہ یہ عالم طبیعی اسی حرکت مادہ کے قوانین کے تحت متحرک رہتا ہے ۔ کارل مارکس اپنے اس پورے نظام کو جدلیاتی مادیت کہتا ہے ۔

بالکل اسی طرح ہیگل کی جدلیاتی تصوریت کی مزید توضیح یہ ہوئی کہ وہ نفس کی دنیا کو ہی حقیقی یا اصلی مانتا ہے ۔ وہ کہتا ہے

---

1 Cerebrum
2 Universal Mind

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ نفس پہلے ہے ، یعنی یہ کہ نفس کو مادہ پر فوقیت یا اولیت (مبداء اول) حاصل ہے اور مادہ بھی اسی نفس کا ایک مظہر ہے ۔

لہذا یہ کہ جدلیاتی عمل ، نفس سے ارذل ترین مادہ کی جانب رجعت کرتا ہے ۔ یعنی یہ نیچے کی طرف نزول کرتا ہے ۔ گویا یہ کہ لطیف ترین تصور جب لکیر کھا مدارج نزول طے کرتا ہوا (بلندی سے پستی کی طرف یا عروج سے زوال کی جانب) انتہائی پستی کی طرف آتا ہے تو یہ لطیف ترین سے کثیف ترین صورت اختیار کر لیتا ہے اور یہ کثیف ترین صورت مادہ کہلاتی ہے جسے ہم عالم طبیعی (عالم ظاہر ، عالم مادی) کہتے ہیں اور ہمارے حواس جس کا ادراک کرنے لگتے ہیں ۔ گویا یہ ہمارے حواس کی گرفت میں آ جاتا ہے ۔ لہذا یہ مادہ اسی نفس کا مظہر محسوس ہے ۔

وحدیت ، ثنویت اور کثرتیت کے مقابلے میں ایک بہتر نظریہ ہے کیونکہ اس کی رو سے حقیقت مطلقہ ایک سے زائد ہو ہی نہیں سکتی اور اگر ایک سے زائد حقیقتوں کو فرض بھی کر لیا جائے تو ان میں سے ہر ہر حقیقت اپنی خود مختاری اور بے نیازی کھو بیٹھتی ہے اور نتیجتاً ان میں سے ہر حقیقت باہم اپنی بالا دستی کے لئے سرگرم پیکار رہے گی یعنی یہ کہ ان میں سے ہر حقیقت ایک دوسرے کو محدود یا پابند کر لے گی ۔ یہاں تک کہ اب جدید سائنس بھی وحدیت کی جانب قطعی اشارہ کر رہی ہے اور طبیعات کے جدید ترین نظریات ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ مادہ توانائی یا قوت میں تبدیل ہو جاتا ہے اور یہی توانائی در اصل "اصل اکائی" یا مبداء اول ہے ۔

در حقیقت نصرانیت اور اسلام نے وحدانیت خداوندی کی تبلیغ کے ذریعہ انسانیت کی ایک بڑی خدمت انجام دی ہے ۔ جب سے وحدیت نے کلیت اور ہم آہنگی کا سراغ لگایا ہے یہ نظریہ زیادہ مقبول ہوتا جا رہا ہے اور کثرتیت ایک بے محل سی بات سمجھی جانے لگی ہے ۔ انسانی ذہن بھی اپنی بے بضاعتی کو محسوس کر رہا ہے اور کائنات میں تنوع کے بارے میں وہ ان آخری حدوں کو چھو لینا چاہتا ہے جہاں یہ متنوع اور پر اسرار کائنات اپنے اسرار کھول دیتی ہے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کائنات اور فطرت میں ہم آہنگی اور اتحاد کی بات کرنا یوں تو بڑا آسان اور دل خوش کن ہے۔ تاہم اس اصول کی قطعی ماہیت بتانا یا اس اصول کی توضیح کرنا جو اس بے کراں نظام فطرت کو متحد کئے ہوئے ہے، بہت دشوار گذار کام ہے۔ ڈیوڈ ہیوم نے جو خود ایک پر مغز فلسفی تھا، حقیقت مطلقہ کے بارے میں ان فلاسفہ کو جو وحدیت پر راسخ عقیدہ رکھتے تھے اور خواب غفلت میں پڑے تھے چونکا دیا اور انہیں بتایا کہ انسانی عقل کا گزر اس جانب ممکن ہی نہیں جہاں جوہر مطلق، ماورائیت، روح اور خدا وغیرہ کا مسکن ہے اور یہ وہ نا معلوم حقیقتیں ہیں جن پر خود وحدیت کی پوری عمارت کھڑی کی گئی ہے۔ دوسری طرف کانٹ نے انسانی علم کی تجدید کر کے دراصل ہیوم کے اندیشوں کو اور بھی زیادہ مستحکم کر دیا۔ اس نے فہم انسانی کی اشکال اور درجہ بندیوں کا تعین کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ علم انسانی محدود ہے اور ایسی صورت میں عقل انسانی اس اصول کے جاننے سے قطعی معذور ہے جو کائنات میں ہمہ گیر توازن کا سبب بنتا ہے۔ اس طرح سے گویا کانٹ نے مابعدالطبیعات کے علم کو ناممکن قرار دے دیا ہے۔ کانٹ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ صرف "عقل عملی[1] یا اخلاقیات" ہی ایک ایسا راستہ ہے جس سے انسان حقیقت مطلقہ کی ایک جھلک پا سکتا ہے۔ ہیگل اور اس کے موافقین نے عقل و فہم کے ذریعہ حقیقت اخروی تک پہنچنے کی کوشش کی ہے۔ بریڈلے نے یہ تجویز کیا ہے کہ حقیقت اصلیہ کو ظرف محسوس کر کے پایا جا سکتا ہے۔ برگساں نے بھی ہیگلی منطق کے پرخچے اڑائے ہیں اور اس امر پر اصرار کیا ہے کہ صرف "وجدان"[2] ہی ہم کو حقیقت مطلقہ تک لے جا سکتا ہے نہ کہ عقل۔

الغرض اس حقیقت کو عام طور پر تسلیم کیا جا چکا ہے کہ عقل بھی کسی "اصول اولیٰ" کی دریافت میں ناکامی کا شکار ہو چکی ہے۔ ولئیم جیمس نے جو امریکہ کا ایک انتہا پسند تجربی گزرا ہے، اک نئے انداز کی کثرتیت کے نفوذ کے لئے ایک نہایت جرأت مندانہ

1 Practical Reason
2 Intuition

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قدم اٹھایا ہے ، یعنی ایک ایسی کثرتیت جو زمانۂ حال کے جذبۂ تحقیق سے بہت ہم آہنگ ہے ۔ جیمس کا کہنا ہے کہ مستند اور قطعی مبداء کے طور پر اگر کسی اصول کو قطعیت حاصل ہے تو وہ ایک ''سیل رواں''[1] سے زیادہ کچھ اور نہیں ۔ وگرنہ اس اصول کے علاوہ اور کوئی ممکنہ صورت ایسی نظر نہیں آتی کہ جو مبداء حقیقی کے طور پر پیش کی جا سکے ۔

نو حقیقت پرستوں نے بھی وحدیتی نظاموں کی دشواریوں کی جانب سخت تنقید کی ہے ۔ اس مکتبۂ فکر کے فلاسفہ کا کہنا ہے کہ اس کا کوئی معقول جواز موجود نہیں کہ ایک ''نا معلوم حقیقت'' کو اس قدر غیر ضروری اہمیت کا حامل قرار دیا جائے جیسے وہ واقعی ''حقیقی اور موجود'' ہو بر خلاف ایک ایسی حقیقت کے جو ہمارے روزمرہ کے مشاہدے سے ہمہ وقت ہم پر ثابت اور منکشف ہوتی رہتی ہے ۔ اسے یکسر فراموش کر دیا جائے ۔۔۔ اور پھر حقیقت تو یہ ہے کہ جدید انسانوں کا معاملہ تو کچھ ایسا ہے کہ وہ اپنی اپنی شخصیات ، اپنے اپنے اختلاف ، اپنے اپنے تعلقات اور نیز اپنے تنوعات اور اپنی اقدار سے بہت زیادہ دلچسپی لیتے رہے ہیں اور حد درجہ رغبت رکھتے ہیں بجائے اس کے کہ وہ اس مسئلہ پر غور و فکر کرتے رہیں کہ وجود کائنات کی ''مجرد اکائی[2]'' کہاں ہے اور کیا ہے ؟ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مابعدالطبیعات کے تمام تر وحدتیتی نظام اب غیر مقبولیت کا شکار ہیں ۔

(۶) بے رنگ احدیت

مادیتی وحدیت اور تصوریتی وحدیت کے علاوہ ایک تیسرے قسم کی وحدیت بھی ہے جسے بے رنگ احدیت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ اس نظریئے کے مطابق حقیقت نہ تو مادہ ہے اور نہ ہی نفس یا ذہن ہے ۔ بلکہ یہ ایک طرح کا بے رنگ واحد مواد ہے اور نفس و مادہ اسی بے رنگ مواد کے دو مختلف ظاہری پہلو ہیں ۔ اس کلاسیکی وحدیتی حقیقت کے نظریئے کا سب سے مشہور مبلغ اسپنوزا تھا ۔ اسپنوزا کے نزدیک

1 Flux
2 Abstract Unit

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ حقیقت آخروی[1] واحد ہے اور اس حقیقت آخروی کو اسپنوزا جوہر کہتا ہے۔ یہ تمام کائنات اپنے مختلف مظہروں کی شکل میں در اصل اسی جوہر کے مختلف اعراض اور شیئون ہیں۔ ڈیکارٹ بھی اس حقیقت کو جوہر ہی کا نام دیتا ہے مگر اس کا کہنا ہے کہ ہم اس حقیقت مطلقہ یا جوہر کے محض دو ہی پہلوؤں کا ادراک کر سکتے ہیں۔ باقی اعراض کو ہم اپنے محدود ذہن کے ساتھ مدرک ہی نہیں کر سکتے۔ جن دو پہلوؤں کو ہم مدرک کرتے ہیں وہ مادہ اور نفس ہیں۔ یعنی یہی بے رنگ احدیتی جوہر ایک نقطۂ نظر سے وجود ممتد یعنی مادہ ہے۔ تو اک دوسرے نقطۂ نظر سے یہی جوہر یا بے رنگ مواد وجود مفکر یعنی نفس ہے۔

1 Ultimate Reality

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چوتھا باب

وجودیت

۱ ۔ تعارف

عالمی جنگ عظیم کے بعد جن فلسفیانہ تحریکوں میں سے سب سے زیادہ فکر انگیز تحریک کا نام لیا جاتا ہے ، ان میں سے ایک تحریک وجودیت ہے ۔ جسے بقول ہنٹر میڈ "فطری انسیت" کی ہی ایک اہم شاخ سمجھا جا سکتا ہے ۔ وہ کہتا ہے :

"وجودیت[1] عہد حاضرہ کی سب سے زیادہ فکر انگیز تحریکات میں سے ایک ہے جسے حتمی طور پر فطری انسیت کی ہی ایک اہم شاخ کہا جا سکتا ہے ۔ حالانکہ اس شدید ربط باہمی سے نہ تو تمام ہی وجودیت پرست اور نہ سارے ہی فطرت پرست[2] کچھ زیادہ خوش نظر آتے ہیں ۔ تاہم یہ ہر دو تحریکیں بالخصوص اپنے ناقدین کی نظر میں ایک دوسرے سے بہت مشترک نظر آتی ہیں ۔ لہذا اسی باعث وجودیت کو ایک طرح کی انتہا پسندانہ انسیت[3] کا نام دینا ہرگز نامناسب نہ ہوگا — یا یہ کہ خود انسیت وجودیت[3] سے اپنے بعید ترین مفہوم کے اعتبار سے ہار پاتی ہے ۔ بہرکیف اس سلسلۂ عمل کے دوران فلسفہ اپنی نوعیت میں بدرجۂ نہایت بدلتا جا رہا ہے ۔ انسیت بنیادی طور پر انسانی کیفیت اور انسانی مقدر کے اعتبار سے اک "رجائی فلسفہ" ہے ۔ جب کہ اس کے برعکس وجودیت لازمی طور پر اک "قنوطی" رجحان فکر رکھتی ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس عمومی تاریکی کو منور بنانے کے لئے

1 Existentialism
2 Naturalist
3 Humanist

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسید کی اک چھوٹی سی کرن بھی اس فلسفہ میں ذرا مشکل ہی سے مل پاتی ہے ،،۔

غرضیکہ وجودیت اپنی نوعیت فکر کے اعتبار سے ایک انوکھا اور اچھوتا فلسفہ ہے ۔ جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں کہ فلسفے کی پوری تاریخ میں جس قدر نظام ہائے تفکر تشکیل دئے جا چکے ہیں ، ان میں سے ہر نظام نے اک باقاعدہ اور منضبط فلسفیانہ افکار کا اجرا کیا ہے ۔ چنانچہ اس فلسفیانہ حقیقت کی بہترین مثال ہمیں ہیگل اور برڈلے کے نظام تفکر میں ملتی ہے جہاں ان ہر دو مذکورہ فلاسفہ کا نظام تفکر کچھ اس انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ اس میں انسانی فکر کے تمام تر پہلوؤں کو اک منطقی ربط اور باقاعدگی کے ساتھ منضبط کئے جانے کی کامیاب کوششیں کی گئی ہیں ۔ لہذا ہماری رائے میں وجودیوں کا یہ فلسفہ جسے وجودیت کہا جاتا ہے کچھ ایسے ہی " روایتی فلسفوں ،، کا شدید رد عمل معلوم ہوتا ہے ۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وجودیت مغربی یورپ کے اس نفسیاتی ذہن کی آئینہ دار ہے جو دوسری جنگ عظیم کے بعد اس وقت کی معاشرتی ، معاشی اور سیاسی صورت حال سے پیدا ہونے والے حالات سے متاثر ہوا ہے ۔ جس میں انسانی حریت ، انفرادیت اور ایک فکری بغاوت کے نمایاں پہلو بنیادی خصوصیات کے طور پر نظر آتے ہیں ۔ اسی وجہ سے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ وجودی فلاسفہ اور ان کے بنیادی مقاصد کی تفہیم کے لئے فلسفہ کی پوری تاریخ کو پیش نظر رکھا جائے کیونکہ یہی تاریخ ہمیں ان کے فلسفہ کا صحیح پس منظر دے سکتی ہے ۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وجودیوں کا فلسفہ گذشتہ تمام فکری نظاموں سے بڑی حد تک مختلف ہے اور اسی باعث طلبا کے لئے اس فلسفہ کا سمجھنا دشوار ہے اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ اس فلسفہ کی کوئی مختصر تشریح پیش کرتے وقت اس امر کا امکان ہمہ وقت پایا جاتا ہے کہ "کہیں اس فلسفہ کو غلط نہ سمجھ لیا جائے ،،۔

---

1 Types and Problems of Philosophy — by Hunter Mead, p. 423.

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چونکہ وجودیوں نے اپنا فلسفہ کسی منضبط نظام کے حوالوں کے پیش نظر پیش نہیں کیا ہے، اسی لئے ہمارے لئے بھی اس فلسفے کی تشریح کو کسی مترتب و منظم انداز میں پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس فلسفہ کا سب سے زیادہ اہم پہلو یہ ہے کہ اس طرز فکر کے کسی بھی دو مفکرین کے خیالات میں ایک دوسرے سے قطعی طور پر بہ حیثیت ایک نظام کے کوئی ہم آہنگی نہیں پائی جاتی اور یہ کہ ہم کسی مخصوص وجودی فلسفہ کے بارے میں تو کوئی قطعی بات کہہ سکتے ہیں، لیکن ان میں سے ہر فلسفی کے نظام فکر میں کسی قسم کی "قدر مشترک" کی جستجو محض تضیع اوقات کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

وجودی فلاسفہ کسی مربوط نظام یا کسی با ضابطہ فلسفہ کے اس قدر مخالف تھے کہ ان میں سے بعض نے تو خود کو "وجودی" کہلانے سے انکار کر دیا اور ان میں قابل ذکر نام ہائیڈگر[1] اور یاسپرز[2] کے ہیں، جن کی تحریریں عموماً وجودی متصور کی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ بعض وہ مفکرین بھی جو خود کو وجودیت پسند کہتے ہیں مثلاً ساختخ[3] اور ماخیل[4] باہم بنیادی اختلافات کرتے نظر آتے ہیں اور یہ فرق خصوصیت کے ساتھ یہ ہے کہ ماخیل اگر خدا میں یقین رکھتا ہے تو ساختخ خدا سے منکر ہے۔ کریکے گارڈ[5] کہ جسے وجودیت کا بانی سمجھا جاتا ہے وجودیت کو کسی نظام کا مرتبہ دینے سے منکر ہے اور وہ کہا کرتا تھا کہ

"مجھے یہ سوچ کر ہی افسوس ہوتا ہے اور انتہائی اذیت پہنچتی ہے کہ میری موت کے بعد لوگ میرے افکار کا مطالعہ بہ حیثیت ایک نظام فلسفہ کے کریں گے۔ وہ ان کو ابواب و پیروں میں تقسیم کر کے قیود اور حدود کا پابند کریں گے۔ اور کچھ ایسے افکار کہ جنہیں ان کے متن سے نہیں بلکہ انہیں ان کے بین السطور سے ہی سمجھا جا سکتا ہے، ان کی روح کو مجروح کر دیں گے۔ کیونکہ ان افکار

1 Heideggar
2 Jaspers
3 Jean-Paul Sartre
4 Marcel
5 Soren Kierkegaard

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے صفحات اک ایسی روشنائی سے لکھے ہوئے ہیں جو دیکھی نہیں جا سکتی ۔ اسے سمجھنے کے لئے تعقل کی ضرورت نہیں بلکہ تخیل و وجدان کی ضرورت ہے ۔ ان کے معنی الفاظ کے دائروں اور زاویوں سے آزاد ، آپ اپنی منفرد صورت و اشکال میں مضمر ہیں ۔ ،،

یعنی کریکے گارڈ کے نزدیک وجودیت در حقیقت '' وجود [1] اور انتخاب [2] ،، کا مسئلہ ہے جو محض اک انفرادی صورت حال ہے اور اسے کلی یا مطلق تصورات اور تعمیمات کے ذریعہ حل کیا جانا ممکن نہیں ۔ گویا وجودیت کے بارے میں منطقی طور پر غور و فکر ممکن نہیں ۔

۲ ۔ وجودیت کے فلسفہ کی پہلی اور سب سے اہم شق خود اس فلسفہ کے عنوان میں ہی پوشیدہ ہے ۔ اور ہم دیکھتے ہیں ، جیسا کہ لفظ '' وجودیت ،، سے ظاہر ہے ، وجودی فلاسفہ کے نزدیک ــ '' وجود جوہر پر مقدم ہے ،، [3] ــ وجودیت کے اس بنیادی دعوی میں بھی قدیم '' روایتی فلسفوں ،، سے تقابل ہی کی اک صورت پائی جاتی ہے ۔ وہ روایتی فلسفہ کہ جس کے نزدیک ہر چیز بشمول انسان ، ایک نہ ایک '' جوہر ،، سے متصف ہے جو کہ اس میں پیدائش و تخلیق کے اولین آغاز سے ہی موجود ہوتا ہے اور یہی جوہر اس فرد کے افعال و حدود کا تعین کرتا ہے اور یہ کہ ان تعینات و حدود میں کبھی کسی قسم کی تبدیلی ممکن نہیں ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ '' جوہر یا ماہئیت ،، کا یہی تصور افلاطون کے زمانے سے مروج ہے ۔ افلاطون کے نزدیک نہ صرف یہ کہ کسی ایک فرد کا اپنا ایک جوہر ہوتا ہے جو اس کی حدود کا تعین کرتا ہے بلکہ اس کے یہاں انسان کا ایک تعمیمی تصور بھی پایا جاتا ہے جو کسی بھی انفرادی انسان سے مختلف نوعیت کا ہوتا ہے اور یہ تصور انسان کسی ایک منفرد فرد کے مخصوص تصور سے مقدم ہوتا ہے ۔ چنانچہ افلاطون سے لے کر انیسویں صدی تک کے بیشتر فلاسفہ نے '' اسی جوہر ،، کے بارے میں اپنے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے ۔ اور جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں فلسفہ کا وظیفہ سوال اٹھانا ہے نہ

---

1 Existence
2 Choice
3 Existence precedes essence

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ سوالات کا جواب دینا ہے ۔ اور یہ کہ یہاں ہر سوال کی حیثیت ایک چیلنج کی سی ہے اور اس چیلنج سے نمٹنا ہی در اصل فلسفہ ہے ۔ وجودیاتی مسائل صرف فکری مسائل ہی نہیں ہیں بلکہ سچ پوچھئے تو ان مسائل کو سمجھنا ہی در اصل زندگی کو سمجھنا ہے ۱۔ لہذا اگر اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو ایک اعتبار سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آتی ہے کہ وجودیت پرست فلاسفہ کچھ اسی قسم کے مسائل سے دوچار ہیں جن سے یہ انسان اس وقت سے دست و گریباں ہے کہ جب سے اس نے شعور کی دنیا میں قدم رکھا ہے اور اس کے لئے یہ احساس مسلسل سوہان روح بنا ہوا ہے کہ وہ ان معاشرتی قید و بند اور کسی قسم کے اقتدار اعلیٰ سے کیوں کر نجات پا سکتا ہے کہ جو انسان کو اس کے اندر ہی اندر دیمک کی طرح چاٹتے جا رہے ہیں اور اس کی ذاتیت و داخلیت کے ایک منفرد عالم میں دخیل ہو کر مسلسل ضرب پر ضرب لگائے جا رہے ہیں ۔ غرضیکہ اس بیان سے معلوم یہ ہوا کہ افلاطون سے لے کر اب تک وجودیاتی طرز تفکر کی جانب اکثر اشارے کئے جا چکے ہیں اور یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ وجودیت ابھی آج ہی کی بات ہے جو عصر حاضر کی نفسیاتی الجھنوں کے رد عمل کے طور پر وجود میں آئی ہے ۔ تاہم قدیم وجودی طرز فکر اور موجودہ وجودیت میں جو فرق اور امتیاز کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ قدیم فلاسفہ جوہر کو وجود پر مقدم مانتے تھے اور عصر حاضر کے وجودیوں کے نزدیک وجود جوہر پر مقدم ہے ۔ وجودیت پسندوں کے نزدیک قدیم تصور جوہر اپنی کوئی حقیقت نہیں رکھتا ۔ وہ کہتے ہیں کہ اس دنیا میں منفرد افراد ہیں جو مکان و زمان کی کسی ایک خاص حد میں اپنا وجود رکھتے ہیں اور بس ۔ یہ کسی قسم کا جوہر لے کر نہیں پیدا ہوتے ۔ بلکہ یہ افراد اپنی سعی مسلسل اور اپنے انفرادی افعال سے ہی اپنے کردار کی ، اپنی اپنی منفرد فطرت کی اک آزاد دنیا بساتے رہتے ہیں وگرنہ انسانی فطرت جیسی کوئی شئے یہاں موجود نہیں ۔ ہم میں سے ہر ہر منفرد فرد اپنے اپنے جوہر کو خود ہی تشکیل دیتا ہے اور ایسا صرف کسی ایک مخصوص لمحۂ زماں میں نہیں ہوتا بلکہ یہ عمل تادم حیات ہر ہر لمحے جاری رہتا

---

۱ ۔ فلسفہ وجودیت ۔ قاضی عبدالقادر ۔ سلسلۂ درسیہ، کراچی یونیورسٹی ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے ۔ وجودیوں کا یہ قضیہ ہے کہ فرد اپنے جوہر کی تحصیل اور حصول پر موت کے آخری لمحات تک قادر نہیں ہو پاتا ، یہاں تک کہ بعد از موت جب کہ ہماری زندگی میں مزید کسی عمل کی کوئی گنجائش اور امکان نہیں رہ جاتا اور یہ حیات جو ایک منصوبہ کی مانند ہے پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی ہوتی ہے ، پھر اس وقت کہیں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''فلاں منفرد اور مخصوص فرد کا جوہر فلاں قسم کا تھا اور واقعی فلاں فرد نے وہ جوہر حاصل کر لیا ہے جس جوہر کے حصول کے لئے اس نے اپنی ساری زندگی انتھک محنت کی تھی'' ۔ تاہم ہم کو یہ نہ بھولنا چاہئے کہ اس وقت اور ایک ایسی صورت حال کے حتمی حصول کے باوجود بھی ، اس حصول یافتہ جوہر کو محض ایک منفرد اور یکتا فرد کے جوہر کا ہی نام دیا جا سکتا ہے ۔ یعنی کہ وہ انفرادی کردار اور منفرد شخصیت جسے ہم خود تشکیل دیتے ہیں اور وہ منفرد انفرادی تاریخ جسے ہم اپنی انفرادی حیات کی مسلسل کشمکش کے دوران مختلف وقوعات سے گزار کر ساخت کرتے ہیں ۔ یہ ساری کی ساری صورت محض شخصی اور ذاتی نیز مکمل طور پر انفرادی نوعیت حال سے زیادہ کوئی چیز نہیں ۔ گویا ہم کسی حال میں بھی افلاطون کے مثالی یا تصوراتی انسان کی '' نقل '' نہیں ہوا کرتے ۔

۳ ۔ وجودی فلاسفہ میں کریکے گارڈ کو ایک ممتاز مقام حاصل ہے اور اسی نے سب سے پہلے وجودیت کی اصطلاح کو دنیا سے روشناس کرایا ۔ اس فلسفی کے یہاں فلسفہ اس کی ''داخلی زندگی'' سے جدا کوئی چیز نہیں اور زندگی کی یہی داخلیت ایک طرح کے مستقل کرب و بے چینی[1] کا نام ہے ۔ اس فلسفی کے خیال میں ایک فرد جمالیاتی کیفیات سے گذر کر اخلاقیاتی عالم میں قدم رکھتا ہے اور پھر یہ روح کی ابدیت کا متلاشی نظر آتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ یہ فرد کے امکان میں ہے کہ وہ جمالیاتی زندگی کے حصار میں خود کو محدود کر دے اور اسی میں گم ہو کر رہ جائے ۔ تاہم یہ بات بھی اس کے امکان سے باہر نہیں کہ وہ اک ''نئی منزل'' کی جانب اپنا قدم بڑھائے ۔ مگر فرد کے اس رویہ کو کسی آفاقی اصول کا نام نہیں دیا جا سکتا بلکہ اس پوری کی پوری صورت حال کو

1 Ethical Anxiety

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بھی اک انفرادی ''پسند و اختیار،، کا مسئلہ سمجھنا چاہئے ۔ انسانی اختیار و انتخاب کی جانب کریکے گارڈ اور ساختیخ کے خیالات تقریباً ایک ہی جیسے ہیں مگر ان ہر دو فلاسفہ کے مابین جو فرق قابل لحاظ کہا جا سکتا ہے وہ کریکے گارڈ کا نظام سازی سے تنفر ہے اور بر خلاف اس کے ہائیڈگر اور ساختیخ نظام سازی کی اس روش کو فلسفہ کی پسپائی کے مترادف نہیں سمجھتے ۔

۳ ۔ ہائیڈگر اپنی شہرۂ آفاق تصنیف '' وقت اور وجود،،[1] میں وجود کی اساسی طور پر دو جہتیں بتاتا ہے جنہیں وہ حقیقی[2] اور غیر حقیقی[3] کے نام سے موسوم کرتا ہے ۔ ہائیڈگر کے یہاں مسئلہ فرد کے انفرادی وجود کا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ در اصل وجود '' ہم وجودیت،،[4] کا ہے ، یعنی فرد کی وہ عام زندگی جو وہ ایک مخصوص سماجی پس منظر میں گذار رہا ہوتا ہے ۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ ایک ایسی صورت حال میں منفرد وجود کا تذکرہ کرنے کے بجائے ایک وجود تعمیمی[5] کا ذکر کیا جانا چاہئے ۔ تاہم اس عمومی وجود کو ہی اپنی حقیقت سمجھ لینا ، در اصل ایک غیر حقیقی وجود اختیار کر لینا ہے۔ یعنی اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ کسی معاشرے کی روائتی قیود کا پابند ہو رہنا فرد کی حقیقی زندگی نہیں بلکہ اس عام روش کے بر عکس اپنے امکانات کا تحقق و تسلسل جاری رکھنا ہی دراصل کسی فرد کا حقیقی وجود ہے ۔ اور فرد اپنا یہ سفر اپنے وجود کے پہلے دن سے لے کر آخری دن تک تنہا اور صرف تنہا ہی طے کرتا رہتا ہے ۔ ہائیڈگر کے اس مختصر تذکرے کے بعد ہم پھر اس عنوان کی ان ابتدائی سطور کی جانب آ رہے ہیں جہاں وجودیت کو فطری انسیت[6] کی ایک اہم شاخ کہا گیا تھا ۔ ہنٹر میڈ کہتا ہے کہ ایک وجودی یہ بنیادی سوال کرتا نظر آتا ہے کہ جب خدا موجود ہی نہیں تو پھر آخر ہے کیا ؟ یا یہ کہ اس تصور کے بھرپور معنی کیا

---

1 "Time and Being"
2 Authentic
3 Inauthentic
4 Co-Existence
5 Generalized Existence
6 Natural Humanist

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوں گے ؟ بہر حال ان سوالات سے جو چیز کھل کر ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ خدا کے بارے میں وجودیوں کا یہ انداز خیال تو خدا کے وجود کے انکار سے بھی زیادہ ہی کوئی چیز ہے جس کو وجودیت اپنی اساس بناتی ہے ۔ یعنی یہ کہ اس اظہار میں تو خدا کے علاوہ نظم کائنات میں بھی کسی مفہوم و منصوبہ بندی ، کسی منطق اور غایت سے بھی قطعی انکار کی ایک زائد صورت حال پائی جاتی ہے ۔ ایک وجودی یہ موقف رکھتا ہے کہ انسانی حیات میں بھی ، کسی قسم کی مقصدیت اور مفہوم کی جستجو کرنا محض فضول ہے ۔ وجودیوں کے اس معروف بیان کو پیش نگاہ رکھتے ہوئے کہ وجود ممکن اور محض لا یعنی ہے ، نیز یہ کہ بنی نوع انسان کا وجود صرف ایک مہمل اور لا یعنی شئے[1] ہے۔ ہمیں در اصل دیکھنا یہ ہے کہ یہ بڑی بڑی اصطلاحیں جو ابہام کا شکار ہیں آخر ان سے وجودیوں کی کیا مراد ہے اور یہ کہ وجودیت انسیت سے کس طور پر متعلق ہے ۔ آئندہ سطور میں ہم اسی کا جائزہ لیں گے ۔

۵ ۔ جب ایک فطرتی انسیت پرست یہ کہتا ہے کہ " انسان ہی تمام اشیا کا پیمانہ ہے "[2] ، تو اس قول سے اس کی مراد انسان بہ حیثیت اک فرد کے نہیں ہے بلکہ انسان بہ حیثیت اک نوع کے ہے ۔ اور جب وہ یہ کہتا ہے کہ " وہ اس غیر دلچسپ اور غیر جانبدار[3] کائنات میں بالکل اکیلا[4] و تنہا ہے " تو اس قول سے بھی اس کی مراد عمومی طور پر بنی نوع انسان سے ہی ہوا کرتی ہے ۔ لیکن وہ فوراً ہی ہمیں اس امید افزا اور مثبت تصور سے روشناس کراتا نظر آتا ہے کہ افراد فرد کی حیثیت میں بھی تنہا نہیں ہیں بلکہ وہ تو یہاں تک کہتا ہے کہ انسان ہر دو اعتبار سے ، یعنی ایک فرد کی حیثیت سے بھی اور بہ حیثیت نسل انسانی کے بھی ، ایک معاشرتی مخلوق ہے جو اپنے ہم جنسوں کے ساتھ بہبودی و تعاون کے فروغ کی پوری استعداد رکھتا ہے ۔ گویا ایک انسیت پرست کو نوع انسانی کی اس منفرد بیگانگت اور اجنبیت میں ایک

---

1 Absurd Thing
2 "Man is a measure of all things"
3 Man is alone in indifferent universe
4 Alone

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قسم کی حرکی قوت نظر آتی ہے، جس کی بدولت افراد کے مابین ایک باہمی معاونت اور بلند سماجی شعور کا نفوذ عمل میں آ سکتا ہے ۔ بہرکیف اس انداز فکر نے انسانی زندگی کے ایک ایسے پہلو کو جسے انسانی بد نصیبی سے تعبیر کیا جاتا رہا ہے ، انسانی خیر کی موثر قوتوں میں تبدیل کر دیا ۔

مگر اس کے بر عکس ایک وجودی کے لئے یہ فقرہ کہ " انسان ہی تمام اشیاء کا پیمانہ ہے "، محض اک پیش پا افتادہ اور بر خود غلط مقولہ ہے جس کا مفہوم یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ اس کا اطلاق کل بنی نوع انسان پر ہو سکتا ہے ۔ بلکہ وجودیوں کی فکر کا بنیادی نکتہ یہ ہے اور وہ اسی کے مدعی بھی ہیں کہ " فرد اور صرف فرد ہی تمام اشیاء کا پیمانہ ہے نہ کہ نوع انسانی"۔ خصوصاً اقدار کا معاملہ تو صرف منفرد فرد کا ہی معاملہ ہے ۔ کیونکہ ان کے نزدیک زندگی مسلسل " پسند و انتخاب "، " ذوق و اختیار "، کا ایک عمل ہے اور تمام تر انتخابی و اختیاری سرگرمیاں اپنے آخری تجزئیے میں محض ذاتی اور انفرادی نوعیت کی ہیں ۔ یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ ہم میں سے ہر منفرد شخص ایک کبھی نہ ختم ہونے والے سلسلۂ روز و شب اور یکے بعد دیگر آتے جاتے لمحات میں بالذات کئے جانے والے فیصلوں میں سے " انتخاب و اختیار "، کو اپنا شعار بناتا رہتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہم میں سے ہر ایک شخص اس امر کے لئے بالکل آزاد ہے کہ وہ کس چیز پر توجہ دے گا اور اپنی آمدنی کو کس کام پر صرف کرے گا ۔ نیز یہ کہ وہ کس کے لئے اپنے اوقات کار اور قویٰ مختص کرے گا ۔ وجودیوں کے نزدیک ایک انسان کی پوری زندگی ایک منصوبہ ہے جس میں رہتے بستے ہوئے ، ہم میں سے ہر شخص خود ہی اپنا چربہ ساز اور معمار ہے ۔

۶ ۔ وجودیت اس بات پر اصرار کرتی ہے کہ کلیتاً انفرادی ذمہ داریوں سے کوئی راہ فرار ممکن نہیں تاہم یہ ضرور ممکن ہے کہ ہم اپنی اس کلی انفرادی ذمہ داری کو کسی دوسرے شخص یا کسی ادارے کے کاندھوں پر ڈال کر اپنی ان ذمہ داریوں سے ٹال مٹول کرتے ہوئے ایک طرح کی " خود فریبی"، میں مبتلا ہو رہیں ۔ یعنی یہ کہ ہم کسی

1 Choice

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

استنادی ادارے مثلاً کلیسا یا پھر کسی سیاسی تحریک میں جو محض چاہتے ہی یہی ہیں کہ ان کے احکامات کے سامنے سرنگوں ہو جایا جائے، شامل ہو جائیں۔ پھر بھی ہمارا یہ رجحان فکر ہمیں ہماری ناگزیر ذمہ داریوں سے بری الذمہ قرار نہیں دے سکتا۔ ہمارے لئے یہ تو ممکن ہے کہ ہم کلیسائی یا کسی بھی جماعت کے ایک رکن بن جائیں اور اپنی پسند کے کسی ہیرو یا لیڈر کی اندھا دھند تقلید کو ہی اپنا شعار زندگی سمجھ بیٹھیں۔ پھر بھی اس تقلیدی رجحان کے با وصف یہ صورت حال بھی ایک طرح کا "انتخابی استمرار"[1] ہی ٹھہرتی ہے، کیونکہ ہر وہ موجود لمحہ[2] جس میں ہم سانس لیتے ہیں، ہمارے لئے ایسے کسی بھی لمحے میں یہ بات ممکن ہے کہ ہم اس کلیسا یا اس مخصوص جماعت سے پہلو تہی کر لیں یا اسے مکمل طور پر تیاگ دیں اور ٹھیک اسی لمحہ کسی دوسری ہی جماعت کا انتخاب دوبارہ کر لیں۔ کلیسا اور جماعت کا تو ذکر ہی کیا، یہاں تک کہ ہم اگر کسی ایک مخصوص مذہبی عقائد کے گھرانے میں پیدا ہوئے ہیں یا پھر کسی ایسی مخصوص سوسائٹی میں پلے بڑھے ہیں جو ہم سے ہمہ وقت مکمل مطابقت کی متقاضی ہوا کرتی ہے، پھر بھی یہ ہماری شخصی پسند پر ہی منحصر ہے کہ ہم اس امر کی تجدید کرتے رہیں کہ کیا ہمیں اب بھی اسی عقیدے یا اسی سماج کی روایات پر قائم رہنا ہے کہ نہیں۔ گویا اس بیان سے معلوم یہ ہوا کہ انتخاب و پسند کا معاملہ محض اور تن تنہا ہمارا ذاتی معاملہ ہے جس سے فرار[3] کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں۔

مندرجہ بالا تصریحات سے یہ واضح ہو گیا کہ وجودیت ایک ایسا نظریہ ہے جو جبریت[4] اور تقدیریت[5] نیز ایسے تمام نظریات کو جن میں انسانی اختیار و انتخاب کے معاملات کو کسی نہ کسی خارجی دباؤ سے مشروط کر کے توجیہ کی جاتی ہے، ان کا ابطال کرتی ہے۔ وجودیت

---

1 Elective-Continum
2 Existing Moment
3 Escape
4 Determinism
5 Fatalism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایسے تمام تحلیلی نفسیات[1]، مشروط انعکاس کے نظریات سے بھی برائے نام ہی تعلق رکھتی ہے جن میں انسان کی ایک ایسی تصویر پیش کی جاتی ہے جہاں انسان نفسی الجھنوں کا محض ایک مجموعہ نظر آتا ہے۔

مزید برآں وجودیت انسان کی مکمل آزادی — بلکہ خوفناک حد تک بڑھتی ہوئی آزادی — پر پورا ایمان رکھتی ہے اور صرف ایسے ہی افراد کو جو مکمل ذمہ داری کے تمام مفاہیم سے کماحقہ، آگاہ ہوتے ہیں، ایک مستند[2] اور حقیقی انسان کا مرتبہ دیتی ہے۔ اب ہم وجودیت کے عمومی تذکرے کے بعد اس کے فلسفیانہ نظام پر ساختخ کے حوالے سے غور کریں گے۔

۷۔ ساختخ کے پورے فلسفیانہ نظام کو اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو ہم پر یہ واضح ہو جائے گا کہ اس کے فکری نظام کے مختلف پہلو قریب ترین منطقی رشتوں[3] سے مربوط ہیں۔ ساختخ کے انکار خدا میں یہ فلسفیانہ مسلمہ پوشیدہ ہے کہ وجود جوہر سے مقدم[4] ہے۔ اپنے اسی تصور کا اطلاق جب ساختخ نے علمیاتی مسئلے پر کیا تو وہاں بھی وجود کو علم پر مقدم گردانا۔ اس تصور کے پس پشت بھی ساختخ کی یہی فکر کارفرما ہے کہ اگر علم کو وجود پر تقدم حاصل ہو تو اس سے آفریدہ مسائل کا حل خدا کے تصور کو تسلیم کر لینے میں ہی ممکن ہے۔ مگر خدا کو تسلیم کر لینے میں جو دشواریاں اسے در پیش ہیں، ان قباحتوں کے پیش نظر وہ لا دینی[5] نقطۂ نگاہ کو قبول کرتا ہے۔ اب اگر جیسا کہ ساختخ کا خیال ہے کہ خدا نہیں، انسان موجود ہے، یعنی وجود رکھتا ہے، تو آخر وہ وجود کیسا ہے؟ انسان ہے کیا؟ اخلاق کے مسائل کا حل آخر کار کیا ہوگا؟

ساختخ کے نزدیک انسانی فطرت جیسی کوئی شئے نہیں۔ اب اگر فرد وجود محض[6] ہے اور وہ اوصاف و اغراض سے مبراء اور آزاد ہے،

---

1 Analytical Psychology
2 Authentic and Real Man
3 Logical Links
۴ فلسفۂ وجودیت، از قاضی عبدالقادر، شعبۂ تصنیف و تالیف، کراچی۔
5 Atheistic Point of View
6 Absolute Existence

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یا یہ کہ اس کا وجود کسی سوچے سمجھے منصوبے یا تصور کا رہین منت نہیں تو یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ وہ کوئی مقدر لے کر پیدا ہوا ہے ۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ یہاں ساختخ جوہر کو ان اوصاف و مقاصد کے معنوں میں استعمال کر رہا ہے جنہیں ہم "مقدر" کا نام دیتے ہیں ۔ چونکہ ساختخ وجود کو جوہر سے مقدم نہیں مانتا ، اسی باعث وہ انسانی فطرت ، مقدر یا پھر ابدی غایات جیسے تمام تصورات کو ماننے سے انکار کر دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی فطرت ، روح اور مقدر جیسے تصورات کو اگر مان لیا جائے تو پھر جبریت لازم ٹھہرتی ہے اور انسانی اختیار و ارادہ اس سے چھن جاتا ہے ، یعنی یہ کہ یا تو خدا کو مان لیں یا پھر انسانی ارادے یا انسانی فطرت کو تسلیم کر لیں ۔ یا ان جوہری صفات کو تسلیم کریں جو کسی لوح مقدس[1] میں محفوظ ہیں ، یا پھر اس بات سے منکر نہ ہوں کہ انسان آزاد و مختار ہے ۔ ساختخ کہتا ہے کہ یہ ممکن ہی نہیں کہ ان متبادلات کو بہ یک وقت قبول کر لیا جائے ۔ کیونکہ انفرادی آزادی کا معاملہ بہر صورت اک ایسا واقعہ ہے جس سے انکار محال ہے ۔

ساختخ کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ در اصل ایک ایسے اخلاقی مسئلے سے سرگرم پیکار ہے جسے عموماً جبر و قدر کے معروف مسئلہ کا نام دیا جاتا ہے ۔ بعض فلاسفہ انسانی حیات میں جہاں کہیں انہیں جبریت کے بجائے اختیار و آزادی نظر آتے ہیں ، تو وہ اس آزادی کو عنایت خداوندی[2] کا نام دے کر خاموش ہو جاتے ہیں ۔ اور اگر ان میں سے بعض سائنسی رجحان فکر رکھتے ہیں تو وہ اس آزادی کو حادثات یا اتفاقات کہہ دیتے ہیں ۔ کچھ مفکرین لزومیت کے ساتھ ساتھ آزادی کو بھی تسلیم کرتے ہیں اور اس کے لئے مختلف توجیہات پیش کرتے ہیں ۔ تاہم ساختخ کے لئے اس طرح کے فکری سمجھوتے یا اس انداز کی مصلحت کوشیاں اس آزادی کے خلاف کہ جسے وہ ایک بدیہی واقعہ کا نام دیتا ہے افراد کی عام زندگی میں جبر و لزوم کے مشاہدے کی صورت میں کچھ ایسے ہی افراد کی بے جا مصلحت کوشی اور بے ایمانی کا نتیجہ ہیں ۔

---

1 Divine Tablet
2 Benevolence of God

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ساختخ کے "بے ایمانی"[1] کے معنی و مفہوم سے قطع نظر اس وقت یہ سوال زیادہ اہمیت کا حامل ہے کہ وہ فرد، آزادی اور وجود محض سے آخر کیا مراد لیتا ہے۔

اخلاق کا مسئلہ دوسروں کے ساتھ معاملہ فہمی یا پسند و انتخاب کا مسئلہ ہے۔ لائحہ عمل کے تعین کا مسئلہ ہے۔ اور یہ سوال کہ مجھے کیا کرنا چاہئے در اصل اس امر سے متعلق ہے کہ کیا میں کچھ کر بھی سکتا ہوں؟ انتخاب کئے جانے کا تعلق اس مفہوم کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے کہ انتخاب کیوں ہوتا ہے؟ انتخاب سے کسی نہ کسی طلب کی جانب نشاندھی ہوتی ہے اور طلب کا معاملہ در اصل کسی نہ کسی فقدان کی جانب نشاندھی سے متعلق ہے۔ یعنی طلب کسی ایسی ہی چیز کی ہوتی ہے جو موجود نہ ہو، گویا یہ کسی معدوم شئے کو موجود کرنے کا عمل ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس طرح اخلاق کا ایک سیدھا سادہ مسئلہ ایک آفاقی صورت اختیار کر جاتا ہے۔ اور یوں ہم اخلاقی عامل[2] سے آغاز کرتے ہوئے کسی معدوم کو موجود کرنے کے کونیاتی اور وجودیاتی مسئلہ سے دوچار ہو جاتے ہیں۔ غرضیکہ اس عمل میں اخلاقی عامل، دوسرے انسان اور موجودات عالم سب ہی شریک ہو جاتے ہیں۔

ساختخ نے اس مسئلہ کی نزاکت کی بنا پر ان اخلاقی مسائل سے متعلق الجھنوں کو اپنی مشہور تصنیف "وجود و عدم"[3] میں موضوع بحث بنایا ہے۔ لہذا ہم بھی یہاں اس اخلاقی بحث کا آغاز اس کے اس مابعدالطبیعاتی مسلمہ سے کرتے ہیں۔ وہ کہتا ہے، وجود جوہر سے مقدم ہے۔ بعد ازیں وہ تین قسم کے وجود میں امتیاز کرتا ہے۔ اصطلاحی زبان میں اسے علی الترتیب —

۱۔ وجود فی نفسہ[4] ۲۔ وجود بہ نفسہ[5] ۳۔ وجود لیغیرہ[6]

---

1 Manvaise Foi or Bad Faith
2 Moral Agent
3 "Being and Nothingness"
4 Being in Itself
5 Being with Itself
6 Being other than Itself

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا نام دیا جانا چاہئے ، مگر اس سے قطع نظر کر کے انہیں بالترتیب شئے ، فرد اور سماجی فرد بھی کہا جا سکتا ہے ۔ حالانکہ یہ الفاظ ساختخ کے مفہوم کے ساتھ پورا انصاف نہیں کرتے کیونکہ وہ ان الفاظ سے عام معنوں سے ہٹ کر کچھ دوسرے ہی معنی مراد لیتا ہے ۱ ۔

شئے یا وجود فی نفسہ ساختخ کے یہاں ایک غیر ذی شعور ہستی ہے جب کہ فرد یا وجود بہ نفسہ سے اس کی مراد ذی شعور ہستی سے ہے لہذا اس لحاظ سے فرد اور شئے باہم ایک متضاد اور متقابل ہستیاں بن جاتی ہیں ۔ تاہم اس سے یہ سمجھنا درست نہیں کہ ساختخ ان اصطلاحات کو مادی اور روحانی حقائق کے لئے استعمال کر رہا ہے ۔ البتہ بعض اوقات وہ ان الفاظ کو شاعرانہ طریق پر برتتا نظر آتا ہے اور اس سے ایک عام قاری کا ذہن وجود فی نفسہ سے مادی شئے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو درست نہیں ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ ساختخ شئے یا وجود فی نفسہ کے الفاظ ان حقائق کے لئے استعمال کرنا چاہتا ہے جو اپنی صفات و علائق میں کامل ہوں اور ان کی عینیت ۲ غیر مشتبہ ہو ، جن میں تحرک ہو لیکن ارتقاء یا تغیر نہ ہو ۔ تغیر در اصل داخلی کمی کی جانب اشارہ کرتا ہے اور داخلی کمی نقدان ۳ اور اسے دور کرنے کی علامت ہے اور یہ چیز صرف فرد یا ذی شعور ہستی میں ہی پائی جاتی ہے اور اسی باعث ساختخ کا خیال یہ ہے کہ فرد یا وجود بہ نفسہ نیستیٔ محض ۴ ہے ۔ وہ ایک مکمل خلا ، کامل نقدان اور اک اختیار کلی ہے ۔ اگر ذی شعور ہستی امکانات کا نام ہے تو غیر ذی شعور ہستی جمود اور خفتگی ۵ کا نام ہے ۔ اس کے مظاہر اور حقیقت میں کسی طرح کا بعد نہیں ہوتا ۔ اس میں کوئی ایسی داخلیت نہیں جو کسی طرح کی خارجیت سے متصادم ہو ۔ وہ اک ایسا وجود جامد ہے جو پر سکون ہے ۔ یہاں مظہر و حقیقت میں مکمل عینیت کی صورت حال ہے ۔ وہ اس مثال سے اس صورت حال کو واضح کرتا ہے ۔ ایک چاقو تراش و خراش

---

1 فلسفۂ وجودیت از عبدالقادر

2 Identity
3 Complete Void
4 Pure Nothingness
5 Unconcious

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے کام کے لئے استعمال ہوتا ہے ، لاٹھی کا کام یہ ہے کہ وہ سہارا دے ، یہ اشیا انہیں صفات سے عبارت ہیں اور اپنی انہیں صفات کی بنا پر پہچانی جاتی ہیں ۔ موجودات عالم بنیادی طور پر ہمارے لئے علمی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہم ان کو اپنے تصرفات میں لاتے ہیں اور ان کو آلۂ کار کی حیثیت سے استعمال بھی کرتے ہیں۔ اور اپنے مقاصد پورے کرتے ہیں ۔ یہاں تک کہ ہم ان کی تعریف و تحدید ان کی اسی کارروائی کو پیش نظر رکھتے ہوئے کرتے ہیں ۔ اگر ہم انسان کو بھی عام اشیا کی مانند اپنا آلۂ کار بنائیں تو گویا اس کا تو یہی مفہوم ہوا کہ ہم ذی شعور ہستی کو بھی شئے بنا دینا چاہتے ہیں ۔ ہمارے اس عمل سے انسان ہر چند کہ شئے یا پتھر نہیں بن جاتا تاہم ہمارا یہ عمل انسان کو پتھر بنا دینے کے مترادف ہے ۔ لہٰذا اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو وجود فی نفسہ یا شئے ، وجود بہ نفسہ یا فرد کے مابین امتیاز و تفریق ، در اصل رویہ کا فرق ہے اور یہ فرق ایک بنیادی فرق ہے ۔

ساختخ کے نزدیک انسان صرف اسی وقت تک انسان کہلائے جانے کا مستحق ہے جب تک کہ وہ ''شئے،، نہیں بن جاتا ۔ یا ایسی صورت میں بھی اسے انسان ہی کہا جائے گا جب کہ اگر دوسرے اسے شئے بنا دینا چاہیں اور وہ لوگوں کے اس عمل پر مزاحمت یا احتجاج کرے اور خود اپنے آپ کو شئے میں تحویل کر دئیے جانے کے جبر سے بچاتا چلا جائے اور اسے قبول نہ کرے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ساختخ دوران جنگ ان فرانسیسی حریت پسندوں کا ذکر کرتا ہے جنہوں نے نازیوں کی بربریت کا پوری جانفشانی کے ساتھ مقابلہ کیا اور ان حریت پسندوں نے نازیوں کی ہوسناکیوں نیز ان کی بے پناہ اذیت رسانیوں کے باوجود اپنے ان ساتھیوں کا اتا پتہ یا نام بتانے سے ہمیشہ ہی انکار کئے جانے کو اپنا شعار بنا لیا تھا جو روپوش ہو چکے تھے ۔ غرضیکہ ایک ایسے لمحہ میں جب کہ موت سر پر منڈلا رہی ہو ، کسی شخص کا یہ رویہ کہ وہ اپنی ہی سی کہتا اور کرتا رہے ، در اصل انسانی اختیار و آزادی کے اثبات کی اعلیٰ ترین مثال ہے ۔ وہ پھر کہتا ہے کہ خواہ دکھ و آلام ، مصائب و اذیتیں اس قدر بڑھ چکی ہوں کہ انسان کا جسم ان اذیتوں کو سہتے سہتے شل ہو جائے اور اس کا ساتھ چھوڑ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دے تاہم ابھی اس باہمت انسان کے ہوش و حواس سلامت ہوں اور اسی کیفیت کے دوران وہ اپنے ظالم و سفاک دشمن کے دو بدو آ کر اپنے موقف پر ڈٹا رہے اور ہمیشہ ہی ''نا،، کہتے جانے کی جرأتمندیوں سے کام لیتا رہے تو وہ ہی انسان در اصل صحیح معنی میں آزادی و اختیار، کے مفہوم سے آگاہ کہا جا سکتا ہے۔

ساختخ کے نزدیک انسان کی حریت پسندی پر کب کب ضرب پڑتی ہے اور اس کی آزادی کن کن صورتوں میں سلب ہوتی ہے اور وہ اپنی اسی پسپائی کی بدولت ''شئے،، کے مترادف کسی چیز سے زیادہ اہمیت نہیں پاتا؟ ساختخ نے اسی سوال کے جواب کی جستجو میں بڑے ہی جدلیاتی طریقہ پر بحث کی ہے۔ چنانچہ یہاں ہم اس کے اسی طریقے کی دو بنیادی صورتوں کا ذکر کریں گے جن میں انسان اپنا بنیادی مقام کھو بیٹھتا ہے۔ پہلی صورت کو ساختخ اپنے فلسفیانہ لہجہ میں ''بے ایمانی یا کبھی کبھی خود فریبی،، کا نام دیتا ہے۔ دوسری صورت انسان کی غیر کے عمل سے اس کا شئے بن جانا ہے اور اس صورت حال کو وہ وجود لیغیرہ سے موسوم کرتا ہے، جس کے لئے یہاں ہم نسبتاً سادہ مگر ایک حیثیت میں خاصی گمراہ کن اصطلاح ''سماجی فرد،، کی وضع کریں گے۔

بے ایمانی یا خود فریبی کی بھی ساختخ دو صورتیں بتاتا ہے۔ ایک صورت تو وہ ہے جس میں کوئی فرد اپنے طور پر شئے بنتا ہے اور دوسری صورت میں وہ اس طور پر عمل کرتا ہے کہ اس کا کردار و عمل کسی مثالی کردار کی نقالی بن کر رہ جاتا ہے۔ ساختخ کے نزدیک خود فریبی در اصل اک وہ صورت حال ہے جس میں فرد خود کو اس بات کا یقین دلا دینے کی ناکام سعی کرتا ہے کہ ''جو بات نہ وہ کر رہا ہے اور نہ وہ چیز اس میں حقیقتاً ہے،،۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ایک کنوارے جوڑے کی ہی مثال سامنے رکھیئے اور فرض کیجئے کہ دونوں فریق پہلی ملاقات میں ایک دوسرے سے قریب تر آجاتے ہیں۔ لیکن یہ دونوں فریق اگر باہمی جذبہ' خود سپردگی سے چشم پوشی اختیار کر جائیں اور خود

---

1 Freedom and Will

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کو یہ باور کراتے ہوئے کہ ان کا یہ قرب افلاطونی[1] حیثیت رکھتا ہے ، ایک دوسرے کے ہاتھوں کو تھام لیں لیکن اپنی اس حرکت پر کوئی توجہ نہ دیں ۔ گویا ان کے بدن ان سے غیر متعلق بے جان اشیاء ہوں ۔

ساختیؔ نے خود فریبی کی دوسری مثال ایک کیفے میں کام کرنے والے ملازم کی دی ہے جو اپنے سر کی جنبش اور گفتگو سے ، چہرے کے ایک ایک اتار چڑھاؤ سے ، چال ڈھال اور ایک ایک نقل و حرکت سے ، غرض یہ کہ اپنے ہر ہر عمل سے یہ ظاہر کرنا چاہ رہا ہے کہ " وہ بیرا ہے " ۔ اس ملازم کے ذہن میں ایک مثالی بیرے کا تصور ہے ، جس میں ایسی خوبیاں ہوں جنہیں دیکھنا پسند کیا جاتا ہے ۔ یہ بیرا اپنے ہر عمل سے " خود کو " یہ یقین دلاتا ہے کہ اس میں وہ ساری خوبیاں موجود ہیں جو اک مثالی بیرے میں ہوا کرتی ہیں ۔ اب ذرا غور کیجئے کہ ان مثالوں میں ایک طرف تو کنوارے جوڑے کے فریقین کو اپنی محبت پر " افلاطونی محبت " کا دھوکا ہو رہا ہے تو دوسری جانب ایک دوسری مثال میں اک مثالی بیرے کا بہروپ بھرا جا رہا ہے ۔ یعنی یہ کہ یہ نوجوان کنوارا جوڑا خود کو اس بات کا یقین دلانا چاہتا ہے جو وہ " حقیقتاً نہیں کر رہا ہے " ۔ اور ادھر بیرا ، اک "مثالی بیرا " بننا چاہ رہا ہے ، جس طرح اکثر " سرکاری افسر " ، سرکاری افسر بن کر دکھانا چاہتے ہیں ۔ گویا وہ زندگی کا ایک ایسا انداز اختیار کر لیتے ہیں ، یا بہ الفاظ دیگر کچھ اس طرح پوز کرتے ہیں کہ وہ دور سے ہی پہچان لئے جائیں کہ " بڑا افسر یا صاحب آ رہا ہے " ۔ شناخت پذیری کی یہی کوشش " بیرے اور افسر " دونوں ہی کو ایک بندھے ٹکے خاکے میں بٹھا دیتی ہے اور یہ افراد " گول خانوں " میں فٹ ہو جانے والے " چوکھٹے " بن کر رہ جاتے ہیں ۔

ساختیؔ کے نظام فکر میں " غیر اور شئے " کا تصور بڑی اہمیت کا حامل ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ فرد کے شئے بن جانے یا بنا دئیے جانے کی اک تیسری صورت بھی ہے اور وہ صورت اس فرد کی " غیر "

---

1 Platonic Love
2 Opposite

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے وابستگی ہے ۔ یوں تو فلسفیانہ فکر میں ہر شئے کے " مقابل " یا " ضد " کا تصور بہت قدیم سے چلا آ رہا ہے اور بقول اقبال ؎

" وجود غیر سے ہے کل کائنات میں جنگ "

لیکن ساختیے کے یہاں " غیر " سے مراد افراد سے ہے اور اس کے نزدیک " جنگ " ایک مابعدالطبیعاتی نزاع کی حیثیت رکھتی ہے جس کے اہم معاشرتی اور اخلاقی مضمرات ہوا کرتے ہیں ۔ ساختیے کہتا ہے کہ " میرا وجود تو یقینی ہے " ۔ لیکن یہ علم کہ " میں موجود ہوں " مجھے غیر کی نظروں سے ہوتا ہے اور یہ احساس مجھے اس وقت ہوتا ہے جب کہ میں دوسروں کی نگاہوں میں آ جاتا ہوں ۔ اس صورت حال کو بھی ساختیے اک مثال سے واضح کرتا ہے ـــ دوسروں کی نظروں میں آنے کی مثال کے لئے " خود کو " ایک بند کمرے میں تصور کیجئے ، جہاں آپ دروازے کی اوٹ سے برابر کے کمرے میں بیٹھے ہوئے ایک شخص کی حرکات و سکنات کا جائزہ لے رہے ہیں ۔ اتنے میں اچانک آپ کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ جیسے کوئی دوسرا شخص آپ کو " دیکھتے ہوئے " دیکھ رہا ہے ۔ ٹھیک اسی لمحہ خود " وہ دنیا " کہ آپ جس کے اب تک مرکز تھے ، لوٹ کر ایک " نئے نظام " یا نئی صورت حال میں ڈھل جاتی ہے ، یعنی ایک ایسی دنیا چشم زدن میں وجود میں آ جاتی ہے جہاں اب آپ کی کوئی مرکزی حیثیت نہیں رہی ۔ اب آپ کی حیثیت ایک " ادراکی معروض " کی ہو جاتی ہے ۔ ایک ایسا معروض جس کی اچھائی یا برائی کے بارے میں کوئی حکم لگایا جا سکتا ہے ۔ جس کی قدر و قیمت لگ سکتی ہے ۔ جس پر تبصرہ یا خیال آرائی ممکن ہے ۔

لہذا معلوم یہ ہوا کہ ساختیے کے نظام فکر میں " غیر " کا یہ تصور اک مرکزی حیثیت کا حامل ہے ۔ انسانی زندگی میں اس کے کردار کے مختلف پہلو مثلاً شرمندگی ، فلاح و بہبود ، عشق و محبت ، آزادی اور معروضی اقدار کے تصورات کی توجیہ اسی تصور غیر سے کی جا سکتی ہے ۔ تصدیق کرنا ، قدر آفرینی اور تبصرہ آرائی جیسے تمام انسانی اعمال اس کی آزادی کی علامت ہیں ۔ کسی واقعہ یا کسی شئے پر رائے زنی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

در اصل اس شئے یا واقعہ کی غیر متغیر حالت پر حکم لگانا ہے ۔ اس شئے کو در حقیقت ایک ''کیریکٹر،، سے متصف کرنا ہے ۔ جب کوئی فرد کسی کی توجہ کا مرکز بنتا ہے اور اسے تحسین و تحقیر کی ہر دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت کا موجب سمجھا جاتا ہے تو وہ بھی در اصل اس فرد کا ایک کیریکٹر ہی اختیار کر لیتا ہے ۔ اور یوں صورت حال یہ بنتی ہے کہ حکم لگانے والے کی آزادی کے مقابلے میں دوسرے کی آزادی مجروح اور محدود بلکہ مخدوش ہوتی ہے ۔ گویا ایک فرد کے '' اختیار،، کی حد کسی دوسرے فرد کی آزادی ہے ۔ انسان چاہتا ہے کہ وہ اپنے اس دائرۂ اختیار کو وسیع تر کر دے اور یوں اپنی آزادی کا اثبات کرتا رہے ۔ یعنی وہ ان حدود کو تجاوز کر کے غیر کو تباہ کرنے کو اپنا شعار بناتا ہے ۔ غیر کا وجود اس کی راہ اختیار میں ایک دیوار کی مانند آڑے آتا ہے ۔ اب یا تو انسان اس طرح کی تمام رکاوٹوں کو اپنے راستوں سے ہٹا ڈالے یا پھر کوئی راہ فرار اختیار کرلے یا یہ کہ پھر وہ سادیت[1] پسند بن جائے اور غیر کو ، دوسرے فرد اور انسانوں کو اپنا آلۂ کار بنائے ــــ یا پھر دوسری صورت یہ ہے کہ اسی کا ہو کر رہ جائے یعنی حالات سے نمٹنے کے بجائے ان سے سمجھوتہ کر لے ۔ ساختخ کہتا ہے کہ اس قسم کی تمام مذکورہ صورتیں محض فضول اور لایعنی ہیں ۔ انسان تو بہر حال غیر سے وابستہ ہے چنانچہ اس کی حریت کا معاملہ بھی مستقلاً غیر کے ہی رحم و کرم پر ہے ۔ اور انسان کا اپنا وجود گویا سعی مسلسل ہے اور اس کی پوری زندگی بے آب و گیاہ اور بے منزل ! وہ ہر لمحہ مایوس سفر اس کاروان حیات سے حزن و ملال کا لاشہ اٹھائے اجنبی اور بالکل اکیلا گزرتا جا رہا ہے ۔ اس کی زندگی میں غیر کی موجودگی اور غیر کا وجود دونوں ہی کسی جہنم سے کم نہیں ۔

غرضیکہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ ہم اس اذیتناک صورت حال کا تجربہ اپنی زندگی کے ہر ہر لمحہ میں کرتے ہیں ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دن میں متعدد بار ایک شخص دوسرے کے بارے میں گفتگو کرتا ہے ۔ لوگوں کا یہ معمول ہے کہ وہ باہم ایک دوسرے پر تبصروں کی بھرمار کرتے ہیں ، مگر یہ کیا قہر ہے کہ ایک فرد کے احتجاج

1 Sadism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے باوجود دوسرا فرد اپنا خیال بدلنے کو تیار نہیں ہوتا ۔ گویا جب حکم لگایا جاتا ہے تو "معروض تصدیق"[1] شئے بن جاتا ہے ۔

ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جب کوئی فرد کچھ "ایسی ویسی بات" کر گذرتا ہے تو دفعتاً اس کی نظریں دوسرے سے ملتی ہیں اور وہ اپنے کئے پر شرمندہ ہو جاتا ہے ۔ جب کوئی جملہ بے خیالی میں منہ سے نکلتا ہے تو یہ سوچ کر کہ یہ جملہ کہیں کسی دوسرے نے سن نہ لیا ہو ، ہمیں اپنی بیہودہ کلامی اور لغو گوئی کا احساس ہوتا ہے یعنی انسان "آپ اپنی" ہی نظروں میں ذلیل ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ ساختخ کہتا ہے کہ "بیہودگی"[2] ایک ایسا احساس ہے جو دوسرے کی موجودگی میں ہی ہوتا ہے ، خواہ وہ موجودگی حقیقی ہو کہ خیالی ۔ گویا شرمندہ ہم دوسرے کے سامنے ہی ہوتے ہیں ۔ اور یہ کہ "خود سے شرمانا" تو کوئی چیز ہی نہیں ۔ یعنی خود منفعلی کا کوئی مفہوم ہی نہیں ہوا کرتا ۔

بعد ازاں ساختخ اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے فرد اور اس کی شخصیت سازی کے عمل سے متعلق کہتا ہے کہ کسی انسان کی حیثیت مٹر کے دانے کی سی نہیں ہے کیونکہ مٹر کا جوہر تو اس کے بیج میں مضمر ہے اور مٹر وہی بنے گا جو اس کے جوہر کا تقاضہ ہے ۔ تاہم انسان کی صورت حال اس سے مختلف ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان کا حال اس کے ماضی سے متعین نہیں ہوا کرتا اور نہ ہی اس کا مستقبل اس کے حال کا عکس ہے ۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اک نوزائیدہ بچے میں جو صفات موجود ہوتی ہیں وہ صفات اس بچے کے مستقبل کا تعین نہیں کرتیں ۔ ساختخ کہتا ہے کہ خارجی عوامل اور محرکات نہ کسی فرد کی زندگی کو سنوارتے ہیں اور نہ ہی اسے مائل بہ تخریب کرتے ہیں ۔ بلکہ منفرد انسان جس زاویئے سے انہیں دیکھتا ہے ، وہ ہی زاویہ نگاہ اس فرد کی زندگی کو "اچھا یا برا" بنانے کا باعث بن جاتا ہے ۔

۸ ۔ کریکے گارڈ ، ہائیڈگر اور ساختخ کے افکار پر اس مختصر جائزے کے بعد ہم وجودیت پر ایک عمومی نظر ڈالیں گے ۔ وجودیوں کے نزدیک

---

1 Object of Verification
2 Vulgarity

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انسان کی پوری شخصیت اور کردار کی تشکیل ہی اس کے ان انفرادی اعمال سے ہوتی ہے جنہیں وہ وقتاً فوقتاً سر انجام دیتا رہتا ہے ۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ ان انفرادی اعمال کی بے انتہا اہمیت ہے ۔ اس سلسلے میں جو اہم بات ہے وہ یہ کہ کوئی بھی فرد عمل کرنے سے پہلے اپنی راہوں کا تعین کرتا ہے ۔ ہم خواہ کیسی ہی صورت حال سے دوچار کیوں نہ ہوں ہمارے سامنے عمل کی مختلف راہیں ہوتی ہیں اور ان راہوں میں سے کسی نہ کسی ایک راہ کے انتخاب کا فیصلہ ہمیں کرنا ہوتا ہے ۔ چنانچہ انفرادی انتخاب کا یہی مسئلہ انسان کا سب سے بنیادی اور اہم مسئلہ ہے جسے "وجودی فلسفہ" کی اساس سمجھا جاتا ہے ۔ اختیار و انتخاب کا یہ فعل نہ صرف یہ تعین کرتا ہے کہ کسی انسان کا اپنا انفرادی عمل ، اخلاقی تھا یا کہ غیر اخلاقی ۔ بلکہ حقیقتاً یہی تو وہ انتخاب ہے کہ جو انسان کی پوری شخصیت کو جلا دینے میں پوری طرح مؤثر اور فعال ہوتا ہے ۔ انتخاب کا وجودی مسئلہ ، اس انتخاب کے مسئلے سے بہت مختلف ہے جو ایک عام آدمی اپنی زندگی کے روزمرہ میں اختیار کرتا ہے ۔ وجودیوں کا مسئلہ انتخاب زیادہ پیچیدہ اور زیادہ بنیادی حیثیت کا حامل ہے ۔ کیونکہ انتخاب کی یہ صورت حال ہمارے سامنے ہمہ وقت موجود ہوتی ہے اور ہم خواہ کیسا ہی عمل کیوں نہ اختیار کریں ، یہی عمل ہماری شخصیت اور انفرادیت کی حقیقی ضمانت دیتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہمارا ہر انفرادی عمل ہماری شخصیت کا ناقابل تبدل اور اٹل مستقل حصہ بن جاتا ہے ۔

۹ ۔ انتخاب کے اسی مسئلہ سے مربوط وجودیوں کے نزدیک فرد کی انفرادی ذمہ داری کا تصور[1] ، ان کی فکر کے بنیادی ستون کی حیثیت رکھتا ہے ۔ وجودیوں کے نزدیک ہمارے لئے ان انفرادی ذمہ داریوں سے کوئی فرار ممکن نہیں کیونکہ ہر وہ عمل جو ہم سر انجام دیتے ہیں ، وہ ہمارے اور صرف ہمارے ہی ذاتی انتخاب کا نتیجہ ہے ۔ لہذا ہم اپنی ذمہ داریوں سے کسی طرح بری الذمہ نہیں ہو سکتے ۔ غرضیکہ عمل کی صورت حال وجودیوں کے یہاں کچھ اس طرح کی ہے کہ "کچھ نہ کرنا"[2]

---

1 Concept of Individual Responsibility.

2 To do nothing is equivalant to do something.

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بھی در اصل ''کچھ کر گذرنے،، کے مترادف ہے یعنی یہ بھی گویا ایک عمل ہی ہے جس کے اپنے دور رس نتائج نکلنے لازمی ہیں ۔ یعنی یہ کہ '' خاموش تماشائی،،[1] کی حیثیت بھی مجرمانہ ہے ۔ اس صورت حال کو اس مثال سے بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فرض کیجئے کہ آپ اپنے کمرے میں بیٹھے ہیں اور کمرے کا دروازہ گلی کی طرف کھلا ہوا ہے اور آپ گلی میں چلنے پھرنے والوں کو بخوبی دیکھ سکتے ہیں ۔ ابھی آپ اسی دروازے سے گلی کی طرف دیکھ رہے ہیں کہ اچانک آپ کی نظر اس منظر پر جا کر ٹھہر گئی کہ دو لٹیرے ایک آدمی کو بری طرح زد و کوب کر رہے ہیں اور اس نحیف و نزار آدمی کے ہاتھوں سے اس کی وہ تھیلی چھین کر بھاگ نکلنا چاہتے ہیں جس میں روپیہ بھرا ہوا ہے ۔ اس منظر کو دیکھنے کے بعد بہ حیثیت ایک انسان کے آپ کا رد عمل منفی بھی ہو سکتا ہے اور مثبت بھی ۔ یعنی آپ یہ فیصلہ بھی کر سکتے ہیں کہ ان لٹیروں کو اپنے پستول سے ڈرا دھمکا کر اس مظلوم آدمی کو زد و کوب کی اذیت سے بچا لیا جائے اور لٹیروں کو پولس کے حوالے کر دیا جائے ۔ آپ کا یہ فیصلہ تو مثبت طریقہ فکر لئے ہوئے ہے ۔ نیز یہ کہ آپ ایک دوسرا فیصلہ بھی کر سکتے ہیں اور وہ یہ کہ ان لٹیروں کے ساتھ مل کر خود بھی اس شخص کو زد و کوب کرنے میں لٹیروں کی مدد کریں اور جو دولت ہاتھ لگ جائے اس میں سے خود بھی اپنا حصہ بٹا لیں اور اس مظلوم آدمی کو بے یار و مدد گار چھوڑ کر وہاں سے خود بھی ان لٹیروں کے ساتھ فرار ہو لیں ۔ لیکن آپ کا یہ طریقہ فکر منفی انداز کا ہوگا ۔ لیکن ان ہر دو طریقوں کے علاوہ ایک طریقہ اور بھی ہے جو آپ اختیار کر سکتے ہیں اور وہ یہ کہ آپ اس پوری صورت حال کی نزاکت سے آگاہ ہوتے ہوئے بھی محض ایک خاموش تماشائی کی حیثیت سے اس واقعہ کو دیکھتے رہیں اور اس جھگڑے میں پڑنے سے گریز کریں ۔ گریز کی وجہ خواہ کچھ بھی کیوں نہ ہو ۔ یہ ہو سکتا ہے کہ آپ عینی شاہد کی حیثیت سے کچہری، عدالت کے جھگڑوں میں پڑ کر خود کو پریشانیوں سے دور رکھنا چاہتے ہوں یا پھر یہ کہ لٹیروں سے تصادم کے خوف کے پیش نظر اپنے آپ کو اس

---

1 Silent Spectator

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جھگڑے سے دور رکھنا چاہتے ہوں ۔ اور اپنے اس عمل سے یہ تاثر دینا چاہتے ہوں کہ جیسے آپ اس پورے واقعہ میں کہیں ملوث نہیں ہیں ۔ نیز یہ کہ آپ کا یہ رول صلح و آشتی اور غیر جانبداری کا ایک بہترین مظہر ہے جو آپ کی شرافت (نام نہاد) کی سب سے بڑی ضمانت ہے ۔ مگر وجودی طرز تفکر کے اعتبار سے غیر جانبداری کا یہ ملمع آپ کے انتخابی کردار کی بد ترین صورت حال ہوگی اور اس خاموش عمل کے بھی اپنے کچھ دور رس نتائج بہر حال نکل سکتے ہیں ۔

وجودیت کی بالا تصریح کے بعد ہم اب اس مکتبۂ فکر کے دوسرے اہم دعویٰ کی جانب آ رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ــ " وجود ممکن[1] ہے " ۔ ہم ہر روز یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ ہم اپنی روزمرہ زندگی میں خواہ وہ ہمارا گھر ہو یا پھر ہمارا قائم کیا ہوا کوئی ادارہ ہو ۔ اس ادارے یا اس گھر کو صحیح طور پر چلانے کے لئے اپنی " آمد و خرچ " کا مکمل حساب و کتاب رکھتے ہیں ۔ اس نظام کو ہم آہنگ رکھنے کے لئے کچھ ضابطے اور قوانین وضع کرتے ہیں اور یہی نہیں بلکہ اس عمل میں خود کو کسی قسم کے خسارے یا نقصان سے بچانے کے لئے کچھ محتاط تدابیر کو بھی پیش نگاہ رکھتے ہیں ۔ ان ہی تدابیر میں سے ایک اہم تدبیر یہ ہوا کرتی ہے کہ ہر بجٹ میں ایک نہ ایک "اتفاقی[2] یا حادثاتی" فنڈ ضرور رکھا جاتا ہے تاکہ ہنگامی حالات میں اس فنڈ کو فی الفور تصرف میں لا کر اس ادارے کے نظم و نسق کو متوازن رکھا جا سکے ۔ چنانچہ اس مثال سے ہماری مراد یہاں اس امکان کی جانب واضح نشاندھی کرنا ہے جو باوجود تمام تر خوش تدبیریوں اور تمام محتاط تخمینوں کے اس زندگی اور اس کائنات میں ہمہ وقت موجود ہوتا ہے ، یعنی یہ کہ احتمالات اور امکانات کو کسی قیمت پر نظر انداز کیا جانا ممکن ہی نہیں ۔

چنانچہ جب وجودی یہ کہتے ہیں کہ وجود ممکن ہے تو در اصل اس سے ان کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوا کرتا کہ وہ گویا فطرت کے قابل

---

1 Existence is Contingent
2 Emergency Fund

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اعتماد قوانین یا سائنسی پیش گوئیوں کے امکان سے قطعاً منکر ہیں ۔ بہت ممکن ہے کہ یہ عالم فطرت نہائیت ہی منظم اور لازماً علت و معلول (جبریت) کا پابند ہو، جیسا کہ انیسویں صدی کی سائنس ہمیں بتاتی آئی ہے ۔ یا پھر یہ کہ اس عالم فطرت میں لا تعینیت کے امکانات بھی موجود ہوں، جیسا کہ آج کل کی نیوکلر تحقیقات کی طبیعاتی دسترس ہمارے لئے اس امکان کی نشاندھی کرتی نظر آتی ہے ۔ اس کے باوجود ایک وجودی ذھن ان تمام باتوں کو لایعنی[1] سمجھتا ہے ۔ وجودیوں کے نزدیک تو انسانوں کے لئے صرف وہ ہی بات کسی اھمیت کی حامل قرار پاتی ہے جس بات کا تعلق صرف افراد کی انفرادی بدت حیات سے ہو ۔ اور وہ یہ حقیقت ہے کہ کائنات اور حیات میں حتمی طور پر ”امکانات“ کا ایک ”مستقل تواتر“ موجود ہے جس سے انکار کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں ۔ وجودی کہتے ہیں کہ کسی شخص کے ساتھ کسی لمحہ میں بھی، کچھ بھی پیش آسکتا ہے ۔ اور خواہ سائنس ”پیشنگوئیوں“[2] کے فن میں کتنی ہی مکمل اور طاق کیوں نہ ہو جائے ۔ تاھم امکانات کی اس مستقل صورت حال میں سر مو کوئی فرق ممکن ہی نہیں ۔ اور اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے کہ ایک شخص خواہ وہ کار چلانے میں کتنا ہی محتاط کیوں نہ ہو اور انتہائی کم رفتاری سے کار چلانے کے اصول پر سختی سے کار بند ہو پھر بھی یہ امکان ہر وقت موجود ہے کہ وہ کسی لمحہ کسی بھی حادثہ کا شکار ہو جائے ۔ اور اس صورت حال کے بالکل بر عکس کسی ایسے شخص کا خیال کیجئے جو کار چلانے کے سلسلے میں انتہائی غیر محتاط، تیز رفتار اور بد نام شمار کیا جاتا ہو ۔ یہ بہت ممکن ہے کہ یہ بد نام زمانہ تیز رفتار ڈرائیور اس محتاط ڈرائیور کے مقابلے میں کبھی کسی حادثے سے دو چار نہ ہو یا کم ایکسیڈنٹ کرے اور حادثاتی موت نہیں بلکہ اپنی طبیعی موت مرے ۔ بلکہ حد تو یہ ہے کہ ایک ایسا شخص کہ جو ڈرائیونگ کرنا جانتا ہی نہیں وہ اپنی پوری زندگی کے سفر میں پہلی بار موٹر میں بیٹھے اور کسی حادثے کا شکار ہو جائے ۔

---

1 Superfluous
2 Predictions

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وجودی فکر کے نزدیک زندگی علاوہ اس ایک صورت حال کے کچھ نہیں کہ وہ امکانی وقوعات کا ایک مستقل مسلسلہ یا تواتر ہے ۔ ہماری زندگی کے روز مرہ میں بے شمار افراد ہم سے روزانہ ملتے ہیں ۔ وہ کبھی دوست بن جاتے ہیں تو کبھی یہی دوستی انتہائی محبت کی صورت اختیار کر لیتی ہے اور پھر کبھی ایسا بنی ہوتا ہے کہ ہم باہم ایک دوسرے سے جھگڑا بھی کر بیٹھتے ہیں ۔ اور یہ تمام ہی صورتیں محض امکانی ہیں ۔ اکثر و بیشتر دو محبت کرنے والے اپنے اپنے طور پر یہ بات ذہن نشین کر لیتے ہیں کہ جیسے ان کی یہ باہم یکجائی اور محبت ان کی تقدیر کا ہی ایک لازمی حصہ ہے اور یہ کہ یہ ملاپ اور شادی سنجائب اللہ ہمارے لئے مقدور تھی وغیرہ وغیرہ ۔ تاہم یہ ساری صورت حال محض ایک خیال خام ہے ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ لوگ کسی ایک مخصوص مکان یا مخصوص پڑوس میں رہتے بستے ہوئے بڑی خوشی اور بہت اطمینان و آرام محسوس کرتے ہیں اور کبھی وہی محلہ یا پڑوس ان کے لئے وبال جان بن جاتا ہے ۔ لیکن اگر اتفاق سے وہ ہی لوگ کسی دوسرے پڑوس میں رہنے لگ جائیں تو یہ امکان بھی قوی ہوتا ہے کہ ان کے لئے اس نئے پڑوس یا محلے کی صورت پہلے والے پڑوس کی ہر دو صورتوں کی بہ نسبت بالکل ہی مختلف نوعیت کی ہو ۔

ہو سکتا ہے کہ اکثر لوگوں کا یہ خیال ہو کہ پوری زندگی میں یہ بے تکا پن جو ہمیں نظر آتا ہے اس کی نوعیت محض سطحی ہو اور یہ کہ اس بے تکے پن کے پس پشت یقیناً کوئی نہ کوئی باضابطہ مقصد موجود ہے جو ان واقعات کے وجود کو ان کی امکانی صورت حال سے نکال لے جانے کا سبب بنتا رہتا ہے ۔ مگر وجودیت اس انداز فکر کو بھی مسترد کرتی ہے اور ایسے انداز فکر رکھنے والے افراد کے لئے بڑے سخت الفاظ استعمال کرتی ہے ۔ یعنی وجودیت ایسے افراد کو محض ایک ''افسانوی کردار'' سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں دیتی ۔

چنانچہ اس صورت حال کے بارے میں ہم زیادہ سے زیادہ صرف اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ساتھ ''جو کچھ کہ پیش آتا ہے'' اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم اس کے لئے فیصلہ کر چکے ہوتے ہیں کہ ایسا ہو ۔ مگر ''ایسا ہی وقوع پذیر ہو'' ۔ اس فیصلے کے لئے آخر ہمیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وہ کونسی قوت ہے جو اس جانب راغب کرتی ہے جب کہ اس امر کا بھی قوی امکان ہوا کرتا ہے کہ ہم فیصلہ تو کسی اور ہی چیز کے لیے کریں اور ہمارے مطلوبہ فیصلے کے برخلاف نتیجہ کچھ اور ہی برآمد ہو۔ غرضیکہ ایک ایسی صورت حال میں ایک مذہبی شخص تو یہی کہے گا کہ ''بھئی مشیت ایزدی یہی تھی''۔ اور ایک تقدیر پرست یہ کہے گا کہ ''ہمارے تو مقدر میں ہی یہ کچھ لکھا تھا''۔ یہاں تک کہ ایک جبریت پرست جو ایک الٰہیت پرست سے بہت مختلف انداز میں سوچتا ہے، وہ بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ صورت حال تو ایک غیر مختتم علت و معلول کے سلسلے کی ہی ایک کڑی ہے جو وقت کی ایک لامتناہی رجعت[1] کے سلسلے کے ساتھ ساتھ گوندھی ہوئی ہے۔ تاہم ایک وجودی ان تمام کاذب توجیہات کو مسترد کرتا ہے اور اگرچہ وہ اتفاق اور بے تکے پن کی اس صورت حال پر اس درجہ اعتقاد تو نہیں رکھتا کہ اس کی پرستش کرنے لگ جائے، پھر بھی وہ اتفاق اور بے تکے پن کے اس عنصر کو دنیا کے تمام تر وجود میں ایک اساسی خصوصیت کے طور پر تسلیم کرتا ہے اور اسی بے تکے پن کو ان کی مخصوص اصطلاح میں لایعنیت[2] کہا جاتا ہے۔

وجودیت کا عمومی دعویٰ یہ ہے کہ زندگی لاحاصل اور لایعنی ہے اور جب کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ وجود ممکن ہے، تو پھر ایسی صورت میں تو زندگی کی لایعنیت کو تسلیم کئے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں۔ لایعنیت کے حتمی معنی تو دراصل یہ ہیں کہ وہ صورت حال جو صداقت سے مطابقت رکھتی ہو، غیر منطقی ہو، غیر عقلی ہو۔ لایعنیت دراصل ایک منطقی حکم ہے۔ اور بجائے اس کے کہ اسے محض ایک ڈھیلا ڈھالا مفہوم پہنایا جائے۔ مثلاً ایسے ایک طرح کے بودے پن، وحشیانہ انداز حیات، معاشرتی طور پر نا پسندیدہ اور اخلاقی طور پر نا مناسب صورت حال کا نام دیا جائے۔ اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایک ایسی صورت حال ہے جہاں کوئی اتفاق کیا جانا ممکن نہیں ہے۔ اور یہ کہ ایک وجودی کے نزدیک لایعنیت کا

1 Infinite Regress
2 Absurdity

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اولین مفہوم اس کے اپنے حقیقی منطقی معنی میں ہے ۔ گویا جب کائنات سے ہمارا یہ مفہوم ہوا کرتا ہے کہ یہ مکمل طور پر ایک امکانی صورت حال ہے ، یعنی یہ کہ کسی بھی لمحہ کسی شخص کے ساتھ ''کچھ بھی،، پیش آ سکتا ہے ، تو یہی صورت حال دراصل ایک طرح کی لا یعنیت ٹھہرتی ہے (غیر یقینی اور غیر منطقی) ۔ اور پھر اس بات پر کوئی ایسا یقین رکھنا کہ زندگی میں اس طور پر عمل پیرا ہونا کہ یہ زندگی کسی عمومی مقصد اور نظم و ترتیب کے تحت چل رہی ہے ، انتہائی لا حاصل انداز فکر ہے ۔ اور ایک ایسی کائنات میں جہاں واقعات کی ناگہانی صورت حال کا یہ عالم ہو کہ جس ناگہانی صورت سے ہم میں سے ہر ہر شخص کی زندگی اثر انداز ہوتی ہو ، تو پھر ایسی صورت میں کسی قسم کی پیش گوئی کرنا محض فضول اور لا حاصل ہے ۔ گویا ہماری زندگی لازماً ''استرے کی تیز دھار،،[1] کی مانند غیر یقینی ہے ، جو اگرچہ چلتا رہے تو اپنے ہمراہ مفید نتائج بھی لاتا رہتا ہے تاہم کسی بھی لمحے اس بات کا امکان ہر وقت موجود رہتا ہے کہ استرے کی یہی تیز دھار ہمارے لئے ایک زبردست خطرہ اور ہماری ہلاکت کا سبب بن جائے ۔ لہذا جس طرح استرے کی تیز دھار پر مکمل بھروسہ کرنا ممکن نہیں ، ویسے ہی یہ کائنات اور یہ عالم فطرت بھی ہمارے لئے نا قابل بھروسہ ہے اور ایک ایسی ناگہانی صورت حال سے یہ توقع رکھنا کہ اگر ہم واقعات کو ایک خاص نظم و ترتیب دے لیں ، تو پھر زندگی میں ہمارا یہ محتاط رویہ ہماری مسرتوں کو فزوں تر کر سکے گا ۔ نیز اس نطق و تدبر کی بدولت ہمیں مفید نتائج بھی حاصل ہو سکیں گے ، محض ایک خیال خام ہے ۔

تصریحات بالا سے ایک بار پھر وجودیت اور الہیت کے مابین جو تضاد ہے وہ واضح ہو جاتا ہے ۔ مذہب پرست اور تصوریت پرست افراد کا موقف یہ ہے کہ اس کائنات میں کسی نہ کسی غایت اور نظم و ترتیب کا وجود لازمی ہے ، جس میں ہماری منفرد زندگیاں اور وقوعات جو ان زندگیوں پر اثر انداز ہوتے ہیں شامل ہیں ۔ یہ مکتبہ فکر شاذ ہی یہ دعویٰ کرتا نظر آتا ہے کہ اس نظم و ترتیب

---

1 Razor's Edge of Uncertainty

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یا غایت سے ہم واقف ہوا کرتے ہیں اور خصوصاً اس غایت کی روز مرہ تفصیلات سے تو ہم ہرگز واقف نہیں ہوتے۔ تاہم اس نا واقفیت کے باوجود یہ لوگ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ یہاں ایک نہ ایک نظم و ترتیب موجود ضرور ہے۔ چنانچہ اس کونیاتی منصوبہ بندی کو ثابت کرنے کے لئے مختلف دلائل بھی دئے جاتے ہیں جن میں سے سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ ''مقصد سے عاری دنیا محض بے معنی ہے اور یہ زندگی محض ایک لا حاصل وجود ہے،،۔ مگر وجودی اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ ہمیں خوشی ہے کہ ہم میں باہم یہ اتفاق رائے تو موجود ہے کہ کم از کم یہاں اس کائنات میں ایک نہ ایک مقصد اور کوئی نہ کوئی نظم و ضبط موجود ہے ۔ تاہم اس امر کی کوئی ایک حتمی شہادت موجود نہیں کہ یہ لازمی مقصدیت دراصل یہاں موجود ہی ہے اور اسی بنا پر بالآخر ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ زندگی لا حاصل اور لا یعنی ہے۔ اور اگر اس کے برعکس نتیجہ پر کوئی شخص پہونچتا بھی ہے تو وہ دراصل لکیر کا فقیر[1] ہے اور جسے محض ایک آرزو مندانہ[2] انداز نظر اس طرح کی تقلید کی جانب لے جاتا ہے۔

چنانچہ بالا سطور سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وجودیت کا نقطۂ نظر نہ تو بالکل قنوطی[3] ہے اور نہ ہی یہ شکست خوردگی[4] کا فلسفہ ہے اور یہ گو یہ مکتبۂ فکر زندگی میں کفارہ کے طریقۂ کار کی ایک راہ بھی ہمیں دکھاتا ہے اور یہ راہ ہے ۔ انفرادی ذمہ داری کا شدید احساس۔ وجودیت صرف اس مفروضے پر ضرب لگاتی ہے کہ انسانی حیات اور اس کائنات میں قطعی طور پر ایک معروضی غایت کی جلوہ فرمائی ہے۔ وجودیت کسی طور پر اس امکان سے منکر نہیں کہ انفرادی انسان اپنے منفرد مقاصد کے حصول میں بالکل مختار و آزاد ہے۔ اور یہ کہ ان منفرد انسانوں میں ان کی اپنی اپنی داخلی غایت کا بھی وجود ہے جس کا حصول محض منفرد فرد کی مساعی پر مبنی ہے۔ اس فلسفہ میں بنیادی اہمیت انسان کی منفرد داخلیت کو حاصل ہے۔ مذہبی اور تصوراتی

---

1 Blind Faith
2 Wishful Thinking
3 Pessimistic
4 Defeating

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طریقہ' فکر کا موقف یہ ہے کہ ایک نہ ایک معروضی غایت ضرور موجود ہے خواہ ہمیں اس کا سراغ لگ سکے یا نہ لگ سکے ۔ یعنی جس طور پر یہ طبیعی کائنات معروضی طور پر موجود ہے بالکل اسی طرح ایک نہ ایک غایت بھی معروضی طور پر اپنا وجود لازماً رکھتی ہے ۔ مگر اس کے برعکس وجودیت کا موقف یہ ہے کہ جس طرح ساری کی ساری اقدار شخصی ، انفرادی یا ذاتی ہوتی ہیں بالکل اسی طرح سے مقاصد بھی انفرادی اور شخصی ہوتے ہیں ۔ لہٰذا اس زندگی کو با معنی اور با مقصد بنایا جا سکتا ہے ۔ اگرچہ ہم ان مقاصد کو اپنی ذات میں تلاش کریں اور اپنی ہی ذات کے لئے ان کے حصول کی کوشش کریں ۔ اور اس کا حصول صرف اسی وقت ممکن ہے جب کہ ہم کچھ مخصوص اعمال اور مقاصد کے لئے ایک تسلی بخش اور اہم کردار اس زندگی میں ادا کرتے رہیں ۔ کیونکہ اس با کردار طریقہ' زندگی میں انفرادی ذمہ داری یا منفرد احساس فرض جیسی اقدار کا پایا جانا لازمی ہے اور یہی وہ چیزیں ہیں جن سے فرار کی کوئی بھی گنجائش کسی بھی فرد کے لئے ممکن ہی نہیں ۔ گویا ذمہ داری کا انفرادی احساس ہی دراصل زندگی کو گذارے جانے کے لائق بناتا رہتا ہے اور یہ ہی احساس فرض ایک ایسی چیز ہے جس کو ہم اگرچہ پوری تن دہی اور فراخدلی سے قبول کر لیں تو دراصل یہی صورت حال انسان کی ''حقیقی قدر''[1] ہے ۔

وجودیت کے مکتبہ' فکر میں '' مکلّف ہونے یا جواب دہی''۔ یعنی Commitment کی اصطلاح مروج ہے ۔ وجودیوں کا کہنا ہے کہ جس طرح شادی بیاہ کے سلسلے میں ایک مرد کسی عورت سے '' عہد یا منگنی '' کرتا ہے اور اس عہد کے بعد اس مرد پر یہ فرض عائد ہو جاتا ہے کہ وہ اب اسی '' منگی ہوئی عورت '' سے شادی بھی کرے گا اور اپنے فیصلے یا عہد و پیمان کو نہ توڑ ڈالے گا ۔ بالکل اسی طرح وجودیوں کے نزدیک یہ زندگی بھی کچھ ایسے ہی '' عہد و پیماں '' سے بھرپور ایک صورت حال ہے جس میں بے پناہ لگاوٹ اور والہانہ پن موجود ہے ۔ مگر ان تمام کیفیتوں کے باوجود زندگی کی مثال بھی ایک ایسے ہی '' مثالی جوڑے '' کی سی ہے جو باہم ایک دوسرے کے ہو جانے

---

1 Real Value

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا بھرپور عہد[1] تو کرتے ہیں ، تاہم ایسا بھی ہوتا رہتا ہے کہ یہ خوشگوار عہد ــ یا منگنی - چشم زدن میں ٹوٹ جاتی ہے - چنانچہ، منگنوں سے بھرپور اس زندگی کی مثال بھی کچھ ایسی ہی ہے کہ جو اپنی تمام تر خوشگواریوں کے باوجود اپنے اندر ایک غیر یقینی صورت حال ضرور رکھتی ہے - اور یہ کوئی ضروری نہیں کہ ایک پابند عہد شخص کے لئے اس کا یہ عہد ایک " طویل العمر واقعہ،،[2] ہی ثابت ہو -

ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری پوری عمر کا کوئی ایک حصہ یا وقفہ ، والہانہ رغبتوں اور بے پناہ دلچسپیوں سے بھرپور ہوتا ہے - یہاں تک کہ ہمارا یہی طرز زندگی دوسروں کے لئے بھی خوشگوار راہیں ہموار کرتا رہتا ہے - اس کے باوجود بھی ہماری شخصی زندگی کی پوری تاریخ میں ان رغبتوں کو کوئی مستقل اہمیت اور ناقابل تغیر استحکام کا درجہ نہیں حاصل ہو پاتا - گو کہ رغبتوں کی یہی وسعت اور شدت جو ہماری زندگی میں ہوا کرتی ہے ، ان ہی رغبتوں کو برتتے ہوئے ، ہماری یہ بے معنی زندگی در اصل بھرپور اور با مقصد بنتی رہتی ہے - لیکن اس کے باوجود بھی زندگی کی اس بھرپور مقصدیت کو محض اور صرف ایک طرح کی " داخلیت ،، کا ہی نام دیا جا سکتا ہے - اور سچ پوچھئے تو یہ ہمارا ایک بڑا مغالطہ ہے کہ ہم یہ یقین کر بیٹھتے ہیں کہ اس کائنات کا ہماری " پابندیٔ عہد ،، سے ایک گہرا تعلق ہے اور اس پابندی کے تسلی بخش نتائج کا تعلق بھی ہمارے اطراف میں پھیلے ہوئے گرد و نواح سے گہرا ہوتا ہے - یعنی بہ الفاظ دیگر یہ بھی ایک مغالطہ ہی ہے کہ سماج اور افراد کا ایک دوسرے سے باہم رشتہ چولی دامن کا سا ہے -

وجودیوں کا کہنا ہے کہ اس سماج میں دوسری دیگر اشیا کی مانند ہم میں سے ہر ہر فرد " تنہائے محض ،، ہے - اور یہ ہو سکتا ہے کہ اس سماج میں رہتے بستے ہوئے ، ہماری ہی طرح کچھ دوسرے افراد بھی ، کچھ ایسے ہی مقاصد کے حصول میں مصروف عمل ہوں جن مقاصد کو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں - لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی

---

1 Fullest Commitment
2 Long Lasting Event

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

درست ہے کہ اگر ہم ان مقاصد کے حصول کی مساعی ترک کردیں تو پھر بھی ہمارے اس ترک مقاصد کے عمل سے دنیا کے نظام میں سر مو کوئی فرق نہیں آتا اور یہ دنیا بہر حال چلتی ہی رہتی ہے ۔ چنانچہ اسی وجہ سے ایک وجودی زندگی کو لا حاصل اور لا یعنی قرار دیتا ہے ۔

وجودی کہتے ہیں کہ ذرا اسی مثال کو لے لیجئے کہ جب اس دنیا سے کوئی فرد رخصت ہو جاتا ہے ، مر جاتا ہے تو جو صورت حال ہمارے سامنے ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جس سڑک سے وہ جنازہ گذر رہا ہوتا ہے ، وہی سڑک اپنی ہمہ ہمی ، اپنی بھیڑ بھاڑ ، اپنے شور و غوغہ اور اپنی رونقوں کے لحاظ سے ، وہی کچھ ہوا کرتی ہے جو وہ ہمیشہ سے تھی ۔ ریستورانوں میں بیٹھے ہوئے لوگوں کا ہجوم ، ان کے قہقہے اور ان کی خوش گپیوں کا بے پرواہ انداز ، خورد و نوش اور موسیقی کے ہلکے پھلکے گیتوں کا وہی اہتمام ، یہ سب ہی کچھ تو وہی ہوتا ہے کہ جو ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے ۔ اور اس کے دوسری جانب دیکھئے تو کچھ دوسرے پریشاں حال افراد کا ایک ہجوم ہے جن کا سر زندگی کے بہت چھوٹے چھوٹے مسائل پر ہمہ وقت سوچتے ہوئے چکرائے جاتا ہے اور اس کا حل ہے کہ وہ پھر بھی نہیں مل پاتا ۔ یہاں تک کہ اسی سماج میں بڑی بڑی جنگیں لڑی جاتی ہیں ، لاکھوں افراد موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں ، مگر یہ دنیا ہے کہ اسی طمطراق سے چلتی رہتی ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں آتا ــــ بلکہ اس دنیا کی آبادی جلد ہی اپنی گنتی پوری کر لیتی ہے اور جنگ میں مر جانے والوں سے جو جگہ خالی ہو چکی تھی ، اس سے کہیں زیادہ افراد دوبارہ جنم لے لیتے ہیں ــــ اور یہ دنیا ہے کہ بس چلتی ہی چلی جاتی ہے ــــ بے مقصد اور بے نیل مرام !

غرضیکہ عہد حاضرہ کی وجودیت کا مرکزی دعوی ایک مذہبی وجودی پاسکل[1] کے الفاظ میں یہ ہے ــــ

"اس کائنات میں ــــ میں کیا ہوں ، کچھ بھی نہیں ۔ اور یہ کہ مجھ ہی میں وہ سب ہی کچھ موجود ہے ، جو کہیں نہیں ۔ خود کائنات میں بھی نہیں ــــ"[2]

---

1 Pascal
2 Hunter-Mead

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گویا وجودیوں کے نزدیک "فرد" بھی ایک "کائنات اصغر"[1] ہے، جہاں اس کی بے پناہ آزادیوں کے ساتھ ساتھ، اس کی انفرادی ذمہ داریوں کی بھی کوئی انتہا نہیں۔

اپنی منفرد زندگی کو بنانے کی خاطر ایک فرد جو کچھ بھی کرتا ہے، اگر اس نے ایک بار بھی اپنے وجود کے اثبات کے لئے اس حقیقت کو جان لیا۔ تو اس فرد کا یہی فیصلہ قطعی۔ آخری اور اہم ہے۔ اگر وہ شخص ایک دہری وجودی ہے تو وہ اپنا وقت یقیناً ان فضول باتوں میں نہیں برباد کرے گا کہ کیا اس دنیا کو اس کی مطلق پرواہ بھی ہے — یا یہ کہ یہ دنیا اس کو کس قدر خاطر میں لاتی ہے؟ اور اس کے باوجود کہ وہ یہ جانتا ہے کہ وہ چاروں طرف سے اس بے کراں زماں و مکاں کی دنیا میں گھرا ہوا ہے اور یہ کہ اس دنیا کی یہ وسعت اس کے شخصی وجود اور اس کی ذاتی مسرتوں سے کہیں زیادہ مختلف ہے، پھر بھی وہ اپنے منصوبوں کے حصول اور اپنے ایفائے عہد نیز ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے عمل میں، بہ تمام وکمال پورے عزم و حوصلے کے ساتھ مصروف کار رہے گا۔

اس بے کراں کائنات میں انسان کی حیثیت کے پیش نظر ایک مذہبی عقیدے کا حامل شخص تو یہ کہتا نظر آتا ہے کہ ہم تنہا ہیں مگر خدا ہمارے ساتھ ہے۔ ایک تصوریت پرست یہ کہتا ہے کہ ہم تنہا ہیں مگر اسی قدر، جس قدر کہ ہمارے محدود ذہن اس لا محدود اور مطلق ذہن سے اپنا ناتہ جوڑ سکتے ہیں۔ ایک انسیت پرست کہتا ہے کہ ہم تنہا ہیں علاوہ اس کے کہ یہ عالم فطرت اور ہمارے ساتھی ہمارے ساتھ ہیں — مگر ایک وجودی یہ کہتا ہے کہ "ہم زمانہ محض ہیں"[2]۔

اقدار کے سلسلے میں النہیاتی مکتبۂ فکر یہ ہے کہ خیر وہ ہے جو منشائے خداوندی سے ہم آہنگ ہو۔ تصوریت کا مکتبۂ فکر یہ ہے کہ خیر وہ ہے جو ذہن مطلق کے افکار کے ساتھ استقامت رکھتا ہو۔ انسیت

---

1 Microcosm
2 We are a lone period.

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے مکتبہ فکر کے نزدیک خیر وہ ہے جو انسانی فلاح و بہبود کے فروغ کا ذریعہ بن سکے ۔ لیکن ایک وجودیت پرست کے نزدیک خیر وہ ہے جسے ایک فرد اپنی مرضی و منشا نیز استغراق سے حاصل کرتا ہو ۔ جیسا کہ ہابس کہا کرتا تھا کہ ایک فرد کی اشتہا[1] اور خواہش[2] ہی در اصل اس کا مقصود ہے اور اسی مقصود کو وہ بالاخر خیر کہہ کر پکارتا ہے ۔ مگر وجودیت کا نظریہ اقدار اس سے بھی کچھ بڑھ چڑھ کر ہے اور وہ یہ کہ یہ اعلان کہ فلاں شیے خیر ہے ، در اصل جو کچھ خیر ہے اسی کے مترادف ہے ۔ تمام قدر و قیمت ذاتی یا شخصی ہے کیونکہ اس کا تعلق منفرد انسان کی تاریخ سے ہوتا ہے اور یہ اقدار بھی در اصل منفرد زندگی کے منصوبے کا ہی ایک مظہر ہیں ۔

چنانچہ عہد حاضرہ کی وجودیت اقدار کا ایک واضح نظریہ پیش کرتی ہے ۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ منطقی تجربیت[3] کے نظریے نے روایتی فلسفے[4] کو اپنے غیر مابعد الطبیعاتی رجحانات کے ہاتھوں بدل کر رکھ دیا ہے ۔ اسی طرح وجودیت نے بھی روایتی اخلاقی نظاموں میں سے اکثر و بیشتر نظاموں کو بدل ڈالا ہے ۔ یہ روایتی اخلاقی نظاموں میں کہ جہاں اس امر کی کوشش کی جاتی ہے کہ اقدار کے آفاقی اور مطلق تصورات تراشے جائیں بالکل اس کے بر خلاف وجودیت کے نظام میں ایسے کسی مطلق تصور کی کوئی گنجائش نہیں ۔ اور یہ کہ جہاں روایتی اخلاقی نظام فکر ، شعوری اور غیر شعوری طور پر رواجی اخلاقی معیار ، نیز طے شدہ سماجی کردار کی پر زور تائید کرتے ہیں ، وہیں دوسری جانب وجودیت ان میں سے بیشتر معیارات پر سخت حملے کرتی نظر آتی ہے ۔

جہاں روایت پرست مکاتب فکر اپنا رشتہ ملکوتی افکار سے جوڑتے ہیں اور انسیت پرست افراد انسان کو ہی ایک مثالی صورت حال سے مشرف کرتے ہیں — وہیں دوسری جانب وجودیت کا نقطہ نظر ،

---

1 Appetite
2 Desire
3 Logical Empiricism
4 Traditional Philosophy

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

افراد کی شدید اہمیت پر زور دیتا ہے ۔ اور وجودیت کا "فرد"[1] کو ہی اہم سمجھنا ، اس فرد کی تمام تر خوبیوں اور خرابیوں ، صلاحیتوں اور کمزوریوں ، حماقتوں اور دانشمندیوں کے با وصف ہوا کرتا ہے ۔

قصہ مختصر یہ کہ کیا وجودیت ، مثالی انسانی فطرت اور کردار کے ان مثالی معیارات کو مسترد کرکے ، انسان کو اس کے مرتبے سے گرا دیتی ہے ؟ یا یہ کہ اس کے بجائے وہ ایک معقول اور موثر اخلاقی نظام اقدار پیش کرنے میں کامیاب ہو سکی ہے ؟ لہذا اس سوال کا فیصلہ تو تاریخ اور قاری پر چھوڑ دینا ہی مناسب ہوگا ۔

1 Individual's Importance

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پانچواں باب

نفس، رُوح اور ذات

۱ - تعارف

انسان حیوان ناطق ہے جیسا کہ لیکامتے ڈینائے[1] کہتا ہے۔" جو چیز انسان کو انسان کی حیثیت سے ٹھیک طور پر متصف و ممیز کرتی ہے وہ ہے اس کے اندر اخلاقی خیالات اور روحانی جذبات کے مجرد تصورات کا پایا جانا۔ اور یہی وہ اوصاف ہیں جن پر انسان بجا طور پر فخر کر سکتا ہے۔ یہ تصورات اتنے ہی حقیقی ہیں جتنا کہ خود اس کا جسم اور جو اس پیکر کو ایک اہمیت و قدر کا متحمل بناتے ہیں ــــ ورنہ ان چیزوں کے بغیر اس پیکر کا وجود محض بیکار ہے۔

انسانیاتی عنصر کے سائنسی مطالعہ نے انسان کے بارے میں حقائق کو اجاگر کر دکھایا ہے۔ ایک حیوان کی حیثیت سے اور علم الابدان[2] کی رو سے بھی انسان دوسری تمام انواع کے مقابلے میں واضح طور پر زیادہ بہتر حیوان ہے۔ انسان کا اعصابی نظام دوسرے حیوانات کے مقابلے میں زیادہ افضل ہے۔ تہیجی رد عمل[3] اور مشروط رد عمل[4] کا کرداری فارمولا بھی تمام انسانی عوامل کی توجیہ پیش کرنے سے قاصر رہا ہے۔ انسانی ادراک کے عمل میں علامتوں کے تصرف کا شدید رجحان پایا جاتا

---

1 Lecomte du Novy
2 Physiology
3 Stimulated Reaction
4 Conditioned Response

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے تاکہ انہیں معنی پہنائے جا سکیں ۔ یہ محض سادہ تہیجی رد عمل نہیں ہے بلکہ یہ بنیادی طور پر تشریح و تفہیم کے عمل سے مشرف ہے ۔ انسانی علم کا تعلق دائمی طور پر محض خطا[1] و آزمائش کے عمل سے نہیں ہے بلکہ یہ اکثر و بیشتر تفکر، نیز علامتوں اور بصیرتوں کے تصرفات سے متعلق ہے ۔ انسانی علم کا سب سے اہم حصہ استنتاجی نوعیت کا ہے ۔ انسان معلوم سے نا معلوم کی جانب اور تجربی سے غیر تجربی کی سمت آگے بڑھتے ہوئے، اپنی مخصوص صلاحیتوں کے بل بوتے پر اپنے علم کا ایک اعلیٰ پیکر تشکیل دیتا ہے ۔ وہ اپنے افعال سے نئے سے نئے منصوبے بناتا ہے اور ایک فتح مندی سے دوسری فتح مندی کی جانب بڑھتا ہے ۔ اور یہ کہ ایک فرد غور کرتا، سیکھتا، یاد رکھتا، پلان کرتا، تصور کرتا اور اپنے تجربے کے مسلمہ حقائق کو اخذ کرتا ہے ۔ نیز یہ کہ سارے ہی عوامل بنیادی طور پر فکری، نیز غیر وقیع طور پر حسی حرکی[2] نوعیت کے ہوتے ہیں ۔ چنانچہ یہ فکری عوامل کسی نہ کسی روح و نفس کے وجود کی نشاندہی کرتے ہیں ۔

چونکہ فلسفہ بنیادی طور پر زندگی اور اس کے مشاہدے کی تشریح و توضیح کا نام ہے اس لئے ایک فلسفہ کا طالب علم سادہ، حیات اور نفس جیسے پیچیدہ مسائل پر غور و فکر کرتا ہے کیونکہ یہ اس کی تجربی زندگی کے حقائق ہیں ۔ چنانچہ ان بنیادی مسائل کے عقلی جواز سے ہی روح فلسفہ کا نظام تشکیل پاتا ہے ۔ یہ ایک عینی صداقت محض ہے کہ ہمارے پاس ایک مادی پیکر ہے، یعنی یہ کہ ہم گوشت و پوست کے ساختہ پرداختہ ہیں اور یہ گوشت پوست بھی اسی مادے سے مشتق معلوم ہوتا ہے جو چٹانوں اور پتھروں کا اصل اصول ہے ۔ یہ بات اس وقت اور واضح ہو جاتی ہے جب حیات موت سے مات کھا جاتی ہے ورنہ حیات بعض ایسے وظائف کا بھی اظہار کرتی رہتی ہے جو متحرک بالذات، خود مرمت پذیر، تحفظ ذات، ذات کی تخلیق نو سے متعلق ہیں ۔ ان وظائف کی کوئی معقول مادی توجیہ سمجھ میں نہیں آتی ۔ ہاں مگر اجمالی طور پر اصول حیات کے ہاتھوں انسانی عضوی نظام میں ایک

---

1 Trial and Error
2 Senses a Dynamic Nature

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طرح کی نفسی یا ذہنی فعلیت کی نشاندھی ہوتی ہے ۔ ایک اوسط آدمی اس لائق ہوتا ہے کہ وہ مسائل پر فکر کر سکے اور محسوس کر سکے ۔ نیز حالات کے گرم و سرد کے مطابق کوئی فیصلہ کن روش اختیار کر سکے ۔ ایسی روش جو اس کے آزادانہ انتخاب کی غمازی کرتی ہو ۔ مزید برآں اس کو ایک مخصوص طرح کے رجحان سے بھی متصف کیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ اس میں بنیادی اقدار ـــ مثلاً صداقت ، حسن و خیر جیسی چیزوں کے تحسین و احساس کے جذبات پائے جاتے ہیں ۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ ایک اوسط آدمی بالذات مادے ، حیات اور نفس کے مظاہر کا ایک مجموعی کل ہے اور اسی وجہ سے بالآخر اس کو اپنے ڈھانچے اور وظیفے کے مطابق بالراست ابتدائی علم حاصل ہوتا ہے ، حالانکہ فلسفیانہ تحریروں میں اس قسم کے تصورات توہمات کا شکار ہیں ۔

ہم مادے سے براہ راست ایک ایسی شئے کی حیثیت میں جو جگہ گھیرتی ہے ، نیز یہ کہ کچھ یقینی اولین صفات مثلاً ـــ صلابت ، جمود ، حرکت اور مزاحمت کی حامل ہے ، واقف ہوا کرتے ہیں ، خواہ یہ سالمات کا ایک مرکب ہو یا پھر منفی و مثبت توانائیوں کی گردش کا نتیجہ ہو ۔ بہر حال یہ فطری سائنس کے لئے ایک بڑا ہی فنی مسئلہ ہے مگر فلسفیانہ مقصد کے لئے ہمارے واسطے صرف اس قدر جان لینا کافی ہوگا کہ یہ ہمارے مشاہدے و تجربے کا ایک عنصر ہے جو کہ بنیادی طور پر حیات و نفس کے اصولوں سے بالکل مختلف ہے ۔ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ مادے کے مخصوص خواص اسی وقت کچھ زیادہ بہتر طور پر قابل فہم ہو سکتے ہیں جب کہ اسے دوسرے اصولوں یعنی یہ کہ نفس و حیات کے اصولوں سے ممیز کرکے دیکھا جائے ۔

حیات ـــ بالذات منظم ، خود سرمت پذیر ، اور بذات خود تخلیق نو پر قادر صفات سے متصف ہے ۔ ارسطو کے قول کے مطابق یہ ایک اصول کامل (Entelechy) ہے جو جسم میں موجود ہوتا ہے اور یہ ایک ایسا اصول ہے جو جسم کو جامد مادے سے مختلف کوئی شئے بناتا رہتا ہے ۔ اس جاوداں اصول کے حتمی آغاز کا ماجرا ایک اسرار ایک رمز ہے جس سے تمام فلسفیانہ تحریریں بھری ہوئی ہیں اور جن میں بہت سے متضاد اور متصادم نظریات کی بھرمار ہے ۔ ہمعصر فلسفیانہ تفکر کے اس دور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں اس نے ایک یکتا و مخصوص مرتبہ حاصل کر لیا ہے ۔ اور یہ برگساں کے جوش حیات (Elan-Vital) کے اصول کی جراءتمندانہ تائید کے نتیجے میں ممکن ہوا ہے ۔

ایس ۔ الکزینڈر اور مارگن کی یہ توجیہ کہ حیات مادے کی اعلیٰ ترین ترکیب کا ایک ظہور بارز ہے اپنے اندر کوئی سائنسی تائید کا پہلو نہیں رکھتی ۔ الکزینڈر کا مکانی زمانی قالب کا دعوی بھی سائنسی طور پر قابل قبول نہیں ۔ برگساں کا تخلیقی ارتقا کا نظریہ ، حالانکہ یہ بھی سریت[1] کے الزام کی زد میں ہے اس کے باوجود سب سے زیادہ تسلی بخش ہے اور مقتدرت الہیہ کے ربانی عمل[2] کے نظریے سے مماثل ہے ۔ اور جسے ایک تصوریت پرست اور روحیت پرست کی حمایت بھی حاصل ہے ۔

ہمارے تجربے کی دوسری تصویر نفس ہے ۔ مادیت پرست اور کرداریت پرست جو اس بات کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتے کہ ذہن کو ایک خود مختار روحیتی اصول کی حیثیت میں جسے عضوی نظام میں اعلیٰ ترین ترکیب کے ساتھ مربوط رکھا گیا ہے ، تسلیم کریں ۔ ان کی رائے میں ذہن جز اس کے کہ وہ ایک حسی حرکی عمل ہے ، کچھ نہیں ۔

ہمارے تجربے کی ایک ایسی اہم چیز کی توجیہ کا یہ انتہا پسندانہ طریق انسانی عقل پر کوئی ایسی موثر روشنی نہیں ڈالتا کہ جو قرین عقل ہو ۔ اگرچہ ہم تصوریت پرستوں اور روحیت پرستوں کے اس نظریہ کو جو ایک ربانی اصول[3] ہے تسلیم نہیں کر سکتے ۔ پھر بھی ہم تجربیت پرستوں کی اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ یہ (ذہن) ہمارے تجربے کا ایک ایسا اصول ضرور ہے جو ہمیں عمل تفکر ، عمل احساس اور عمل خواہش کے قابل بناتا ہے ۔ یہ عوامل کسی فرد کی تحصیل و تملیک کے اولین مظہر ہیں اور فرد مادے و حیات کی ایک بھرپور کلیت ہے ۔

---

1 Mysticism
2 Divine Action
3 Divine Principle

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور اب آخیر میں ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ مادہ، حیات اور نفس کسی ایک ہی اصول کے تین پہلو ہیں۔ اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اب اس اصول کا نام خواہ جوشِ حیات، خدا، روح یا توانائی کچھ بھی رکھ لیا جائے پھر بھی یہ سب کے سب نظم و ترکیب کے مختلف درجوں کے مظہر ہیں۔ حیات مادے سے زیادہ پیچیدہ ہے اور نفس یا ذہن، حیات سے بھی زیادہ پیچیدہ تر چیز ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ہم ہمہ نفسیت یا Panpsychism کے نظریئے سے متفق نہیں جس کی رو سے ہر شئے نفسی ہے۔ ہم تینوں حدوں میں امتیاز کرتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ مادہ بغیر حیات کے وجود رکھتا ہے، لیکن حیات جیسی کہ وہ ہے بغیر مادے کے ممکن نہیں۔ نفس یا ذہن اپنی ترقی یافتہ شکل میں بغیر کسی ذی حیات جسم کے وجود میں نہیں آ سکتا۔ لیکن تمام ذی حیات اجسام لازماً اس قدر ترقی یافتہ ذہن کے حامل نہیں ہوا کرتے۔

۲۔ ذہن کے مختلف نظریات

ذہن یا روح یا ذات کے الفاظ بڑی عام اصطلاحیں ہیں۔ خود اپنے ذہن سے ہماری واقفیت براہ راست ہے اور اسی کی نسبت سے ہم دوسرے انسانوں میں بھی اس کے وجود کی حدوں کو اور وسیع کر دیتے ہیں ہم نفرت و محبت کرتے ہیں، سیکھتے اور یاد رکھتے ہیں، منصوبے بناتے ہیں نیز یہ کہ خواہش کرتے اور مشاہدے کرتے ہیں اور ہمارے یہی افعال نفسی قرار پاتے ہیں۔

"ہمارے بہت سے افعال ایسے ہیں جنہیں ہم محض حسی حرکی فارمولے پر تسلی بخش حد تک نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً کسی کتاب کے مطالعہ کے وقت ہی دیکھئے کہ ہم طبع شدہ عبارت سے تہیج حاصل کرتے ہیں مگر یہ عبارت و الفاظ ہمارے سامنے کچھ ان چیزوں کو پیش لے آتے ہیں جو اس وقت ہمارے گرد و نواح میں ہوتے ہی نہیں۔ آنے والے کل (فردا) کی بابت سیر و تفریح کا کوئی پروگرام بناتے ہوئے ہم اس وقت کے ماحول اور فضا کو مطلق تبدیل نہیں کر پاتے۔ محویت کا عالم — یا خیالی پلاؤ پکانے کا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشغلہ یا عمل ایک طرح کا فکری عمل ہے جو خیال اندر خیال نمو پکڑتا ہے اور جس عمل کا تعلق حسی تہیج سے بہت ہی برائے نام ہے ۔ ہمارے اخلاقی تقاضے ، مذہبی جذبات اور ہمارا جمالیاتی احساس ، یہ سب ہی نفسی افعال اور غیر اہم حسی حرکی عمل پر تفوق رکھتے ہیں ۔ انسانیاتی عنصر کے محتاط مطالعہ نے جو ہمارے جدید نفسیات دانوں نے کیا ہے ، یہ اتفاق کیا جاتا ہے کہ ذہن کو نفسیات کی سائنسی تحریروں سے علیحدہ کرکے دیکھنے کی چنداں ضرورت نہیں اور وہ یہ کہ ہم فکر کرتے ، محسوس کرتے اور خواہش کرتے ہیں جو لازمی طور پر ایسے افعال ہیں جو ہمارے عام مشاہدے کے یقینی حقائق ہیں ۔ کرداریت پرستوں کی یہ مساعی کہ ذہن کو یکسر مسترد کر دیا جائے حقائق کے پیش نظر یہ نظریہ بھی غیر معقول قرار پا گیا ہے ،،

مندرجہ بالا تحریر سے یہ صاف صاف ظاہر ہو گیا ہے کہ ہمارے اندر ذہن یا روح جیسی کوئی نہ کوئی شئے ضرور موجود ہے جو نفسی افعال کی ذمہ دار ہے ۔ مگر ذہن کی مخصوص ماہیت ، دماغ (مخ) میں اس کا محل وقوع اور اس کے انجام کار کے بارے میں سنجیدہ پیچیدگیاں ضرور پائی جاتی ہیں ۔

فلاسفہ نے ذہن اور روح کے سلسلہ میں بڑے ہی مختلف تصورات کو تشکیل دیا ہے ۔ ذہن و روح کے فہم کے لئے ہم درج ذیل مختلف پہلوؤں کا ذکر کریں گے ۔

(الف) ذہن کے ابتدائی نظریات

ہم سب کے ذہن میں '' اپنے ذہن ،، کا ایک تصور ہوتا ہے ۔ لیکن یہ تصور اس قدر مبہم ہوتا ہے کہ حتمی طور پر یہ کہنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ آخر یہ ہے کیا ؟ فلاسفہ نے اس مسئلہ کو سنجیدہ حیثیت دی ہے ۔ مگر انہوں نے اس بارے میں بہت ہی مختلف تصورات تشکیل دئیے ہیں ۔ ابتدائی دور کے انسان کے یہاں روح جسم کا ایک طرح کا عکس ظلی یا نقش ثانی سمجھی جاتی تھی ۔ اس کے بارے میں یہ بھی تصور کیا جاتا تھا کہ از قسم بھاپ یا سانس کے کوئی چیز ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جو عالم خواب میں جسم کو چھوڑ جاتی ہے اور بعد الموت اسے پھر سے جلا بخشتی ہے ۔ قدیم یونانی تحریروں میں لفظ "Psche"، (نفس) حیات ، روح اور شعور کے معنی میں بہت مقبول تھا ۔ ہر کائیس نے روح کے لفظ کو 'آتشیں کہر' کے معنی میں جو کائنات کی جاوداں اور عقلی آتشیں روح کے مماثل ہے ، استعمال کیا ہے ۔ افلاطون وہ پہلا فلسفی تھا جس نے روح کے تصور کو روحیتی جوہر کی حیثیت سے روشناس کرایا ۔ اور انسانی روح کو کائنات کی روح کی ہی ایک قسم تصور کیا جاتا تھا جو ابدی و لافانی جوہر تھا ۔ اس کا فطری مسکن عالم مثال ہے جہاں اس نے پہلی بار تصورات کے تصور مسعود کے ہاتھوں بغیر جسم کے وجود پایا ۔ انسانی روح کے دو رخ ہیں ایک عقلی ـــ اور دوسرا غیر عقلی ۔ غیر عقلی پہلو تین اصولوں یا تین عناصر پر مشتمل ہے ۔ وقوفی[1] ـــ اشتہائی[2] ـــ اور روحی[3] ۔ یہ اصول بڑی حد تک عمل تفکر، عمل احساس اور عمل خواہش ـــ کہ جو ہماری نفسی زندگی کی مختلف شئون کے مطابق ہیں ۔ غیر عقلی پہلو اس کو عالم محسوس تک لا کر جسم میں حلول کر دیتا ہے ۔ لیکن عقلی پہلو اس کو عالم مثال سے متعلق بناتا ہے ۔ اس نقطۂ نظر کے پیش نظر روح ابدی[4]، غیر اشتقاقی[5] اور لافانی ہے ۔ بعد الموت اگر کسی شخص نے اچھی زندگی گزاری ہے اور خصوصاً اس نے تصورات کے علم کو سیکھ رکھا ہے تو ایسی صورت میں روح عالم مثال میں اپنے اصل مسکن کی طرف پر سکون لوٹ جاتی ہے ۔

ارسطو کے نزدیک روح جسم ہی کی تنظیم و ترتیب کا نام ہے ۔ یہ جسم ہی کی تکمیل ، غایت اور ایک صورت ہے ۔ بلکہ یہ جسم کے قالب میں ایک روحیں جوہر ـــ یا اصول ہے ۔

جسم و روح ـــ کسی ایک ہی چیز کے دو رخ ہیں ۔ روح جسم نہیں ہے مگر یہ جسم سے متعلق ہے ۔ یہ ایک قوت ہے زندہ جسم جس کا حامل ہوتا ہے ۔ مگر مردہ جسم میں اس کا فقدان ہوتا ہے ۔

---

1 Cognitive
2 Appetitive
3 Spiritual
4 Eternal Soul
5 Underived

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جسم میں ایک جاوداں[1] اصول کی حیثیت میں روح کو قوت زا، حساس، اشتہاء افزا اور حرکی و عقلی وظائف ادا کرنے ہوتے ہیں۔ روح کا عقلی پہلو ربانی، روحیتی اور لافانی عنصر ہے جو خدا سے اس کا تعلق قائم کرتا ہے ۔۔ وہ خدا جو تمام کائنات کی علت آخر[2] ہے۔

نفس یا ذہن کے روحیتی جوہر کا تصور قرون وسطیٰ کے فلاسفہ کا مقبول عام نظریہ تھا۔ فلاطونیس اور نو افلاطین (۲۰۴AD-۲۳۰AD) نفس کے روحیتی ہونے کا بڑا موئید تھا۔

(ب) ذہن کا جوہری نظریہ۔

جدید فلسفہ میں ڈیکارٹ، لاک، برکلے نفسی عوامل کے پس پشت نفس کو ایک روحیتی جوہر کی حیثیت سے تسلیم کرتے تھے اور اس نظرئیے کے بڑے مبلغ تھے۔ ڈیکارٹ کے نزدیک ذہن یا روح ایک روحیتی جوہر ہے جو مادے سے قطعی مختلف ہے۔

"مادہ اور ذہن ۔۔ دونوں ایک دوسرے سے آزاد بالذات ہیں اور ان دونوں میں کوئی چیز بھی رتی برابر مشترک نہیں ہے۔ مادے کی صفت امتداد ہے اور ذہن بنیادی طور پر غیر ممتد (وجود منکر) ہے۔ اس کی صفت فکر یا شعور ہے۔ کوئی ذہن بغیر شعور کے نہیں ہوتا اور شعور بلا ذہن کے نہیں ہوتا۔ پھر بھی ذہن شعور کے مماثل نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ایک روحیتی جوہر ہے جو شعور رکھتا ہے۔"

لاک بھی ذہن کو ایک ایسا جوہر تصور کرتا ہے جو فکر کرتا، محسوس کرتا اور خواہش کرتا ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ تفاعل خود کار نہیں ہے اور یہ افعال نہ تو جسم سے متعلق ہیں اور نہ ہی اس سے ظہور پذیر ہوئے ہیں۔ چنانچہ ہم ایسا سوچنے پر مجبور ہیں کہ یہ افعال کسی دوسرے ہی جوہر سے جس کو ہم روح کا نام دے سکتے ہیں، پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن ہمیں ایسے کسی جوہر کی قطعی نوعیت کا کوئی واضح علم نہیں ہوتا۔

---

1 Living Principle
2 Final Cause

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

برکلے کے نزدیک نفس یا ذہن ایک روحیتی جوہر ہے جو تصورات کا ادراک کرتا ہے اور جانتا ہے ۔ لفظ " تصور " کا مفہوم برکلے کے نزدیک ایک حسی علم سے ہے جو روح ـــ جو ایک شئے عالم ہے ـــ سے بنیادی طور پر مختلف ہے نفس یا ذہن ان تصورات کو قبول کرتا ہے اور ـــ " بالکل ہی متضاد طریق پر یاد کرنے ، خواہش کرنے اور خیال کرنے کے بارے میں عمل کرتا ہے ۔ اس مفہوم کو اس کے اپنے الفاظ میں کچھ اس طور پر پیش کیا جا سکتا ہے " یہ مدرک فعال وجود جسے میں ذہن ، روح یا ذات کہتا ہوں " لفظ روح سے ہماری مراد صرف یہ ہے کہ وہ فکر کرتی ، خواہش کرتی اور ادراک کرتی ہے ۔ "

یہ نظریہ کہ ذہن یا نفس ایک روحیتی جوہر ہے ، ہیوم نے اس پر کڑی نکتہ چینی کی ہے ۔ اپنے دور کی تجربی روایت کے مبلغ کی حیثیت سے ہیوم کا کہنا ہے کہ تجربہ ہمیں کسی مستقل نفسی جوہر کا تصور نہیں دے سکتا ۔ وہ کہتا ہے کہ

" جب میں پوری سچائی کے ساتھ ـــ اس شئے میں ، جسے میں " اپنی ذات " کہتا ہوں ـــ داخل ہوتا ہوں تو میں ہمیشہ ایک مخصوص ادراک کی زد میں ہوا کرتا ہوں ـــ یا یہ کہ مجھے گرم و سرد ، تاریک و روشن ، نفرت اور محبت ، دکھ اور مسرت کا ادراک ہوتا ہے اور بغیر کسی ادراک کے کسی لمحہ بھی میں اسے جسے میں " اپنا تئیں " کہتا ہوں ـــ گرفت کر پاتا ہوں ۔ اور کبھی کسی چیز کا مشاہدہ نہیں کر پاتا ـــ جز کسی نہ کسی ادراک کے ـــ ذہن ـــ ایک تھیٹر کے مانند ہوا کرتا ہے جہاں مختلف ادراکات متواتر ظہور کرتے رہتے ہیں ـــ گزرتے رہتے ہیں ـــ رجعت کرتے رہتے ہیں اور ایسا کرتے ہوئے ـــ یہ لامتناہی اقسام و حالات میں ـــ خود کو آمیز کرتے ہوئے ـــ چپ چاپ سرکتے رہتے ہیں ۔ بالکل تھیٹر کے مناظر کی طرح ۔ یہاں خاص طور پر ایک ہی لمحہ میں ـــ اس کے اندر نہ کوئی سادگی ہوتی ہے اور نہ ہی کوئی مختلف شناخت ہوتی ہے اور یہی مدرکات کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک مستقل جا گزینی ہے جو نفس کی ایک دنیا تشکیل دیتی ہے۔"

کانٹ نے بھی ذہن کے اس روایتی طریقہ' فکر کو کہ عملاً ہر فرد خود کو بالکل اسی طور پر جانتا ہے جیسا کہ وہ دوسری چیزوں سے واقف ہے ــــ ہدف تنقید بنایا ہے۔ کانٹ کا کہنا ہے کہ یہ نا ممکن ہے کیونکہ یہ ہمیشہ ذات یا ذہن ہی تو ہوا کرتا ہے جو "جاننے کا عمل" کرتا رہتا ہے۔ ذہن ہی علم کا موضوع ہوتا ہے ــــ وہ کہتا ہے کہ

"میں ــــ "میں" سے کبھی واقف نہیں ہوتا، بلکہ وہ "مجھ" سے "میں" کی صورت میں واقف ہوتا ہے۔" اپنے تئیں" سے موضوع کی صورت میں، میں واقف ہی نہیں ہو سکتا بلکہ "اپنا تئیں" صرف معروض کی شکل میں میرے علم میں ہوتا ہے۔ لیکن" اپنا تئیں" ایک معروض کی حیثیت میں بے کم و کاست میرے مختلف تجربات ہی ہوا کرتے ہیں ــــ اور جو گذرتے ہوئے لمحات کے کے ساتھ آتا جاتا رہتا ہے۔"

ہیوم اور کانٹ کی تنقید کے بعد نظریہ' جوہریت روح کی بنیاد مکمل طور پر ختم ہو گئی۔ کوئی بھی سنجیدہ مفکر اب اس نظریہ کی حمایت کرتا نظر نہیں آتا ــــ کیونکہ تمام ماورائی[1] اور ماوراءالحس[2] ذوات سائنسی رجحان سے متخاصم ہیں۔ علم النفس نے ایک سائنس کی حیثیت سے نام نہاد سطحی ذہن رکھنے والے مادئین کی توجہ بھی اپنی جانب کھینچ رکھی ہے۔ روح یا ذہن کا مفروضہ ایک روحیتی جوہر کی حیثیت سے اب ماند پڑتا جا رہا ہے۔ ذہن یا روح کے بارے میں تجربی طریقہ' فکر نے بہت سے قدیم رموز و اسرار کا حل نفسیات کی مختلف تحقیقی تجربہ گاہوں میں تلاش کر لیا ہے۔

(ج) ذات یا روح کا تجربی نظریہ ــــ یا ہیوم کا نظریہ' روح و ذات

افلاطون کے وقت سے لے کر ہیوم کی اس تصنیف تک جو اس نے ۱۷۳۹ میں لکھی۔ فلاسفہ نے ذہن یا روح کی اصطلاح کو روحیتی جوہر،

---

1 Transcendental
2 Meta-Sensible

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لافانی جوہر، غیر متغیر و ابدی جوہر کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ مگر ہیوم نے اس روایت کو توڑ دیا اور مستحکم دلائل کے ساتھ یہ ثابت کیا کہ اس طرح کی ذات یا روح اپنا کوئی وجود نہیں رکھتی۔ اپنے دور کی تجربی روایت کے مبلغ کی حیثیت سے، ہیوم نے اس مفروضہ سے اپنی بات کا آغاز کیا کہ تجربہ ہی صرف ایک ذریعہ' علم ہے۔ لیکن تجربہ ہمیں کسی مستقل جوہر کا تصور کبھی نہیں دے سکتا۔

اس کا استدلال اس روایتی نظریے کے ضمن میں دو اقسام کا ہے۔ پہلے اس نے کہا کہ تصورات (مدرکات) آزادانہ طور پر اپنا وجود رکھتے ہیں۔ لہذا تصورات یا مدرکات کے ذیلی بطون کے مفہوم میں ذات یا روح کے استنباط کی چنداں ضرورت نہیں۔ ہیوم کے نزدیک ہمارے ادراکات کو کسی ایسی چیز کی ضرورت نہیں ہے کہ جو خالق ہو، جیسا کہ وہ ایک جگہ کہتا ہے کہ ہمارے تمام ادراکات ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور کائنات میں ہر شئے سے خواہ وہ کچھ ہی کیوں نہ ہو مختلف ہوتے ہیں۔ یہ مدرکات امتیازی نیز علیحدہ علیحدہ ہیں اور ان کے بارے میں یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ جداگانہ طور پر موجود ہیں اور جدا طور پر اپنا وجود برقرار رکھ سکتے ہیں۔ اور انہیں اس کی کوئی مطلق ضرورت نہیں ہوتی کہ کوئی دوسری چیز ان کے وجود کو سہارا دینے کے لئے ہو۔

ہیوم کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ "اگر ایک ذات یا روح" موجود ہے تو پھر مجھے "اپنے تئیں" سے آگاہ ہونا چاہئے۔ مگر ہوتا یہ ہے کہ میں اپنے تئیں سے آگاہ نہیں ہوا کرتا، لہذا ذات کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ جوہر کے عام تصور کو مسترد کرنے کے لئے وہ کہتا ہے کہ "میں فلاسفہ سے بادل ناخواستہ یہ پوچھنا چاہوں گا کہ آیا کیا جوہر کے تصور کو محسوسات اور انفعالات کے نقوش سے اخذ کیا جا سکتا ہے؟ اور اگر بفرض محال یہ تصور ہمارے حواس کا ہی اندوختہ ہے، تو پھر میں پوچھتا ہوں کہ ان میں سے کون کون سے محسوسات اور کس طور پر یہ کام انجام دیتے ہیں؟ لیکن میرا یہ یقین ہے کہ کوئی بھی یہ دعوی نہیں کرے گا کہ جوہر یا تو ایک رنگ ہے، یا کوئی آواز یا پھر کوئی ذائقہ۔ چنانچہ جوہر کے تصور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کو ــ اگرچہ یہ واقعی اپنا کوئی وجود رکھتا ہو ــ انعکاسات[1] کے ارتسامات[2] سے ہی اخذ کرنا چاہئیے ۔ مگر انعکاسات کے ارتسامات خود کو ہمارے جذبات و ہیجانات میں تحلیل کر دیتے ہیں ۔ اور ان میں سے ایک بھی امکان بھر جوہر کے تصور کو پیش نہیں کر پاتا ۔ چنانچہ ہم کو جوہر کا واضح تصور علاوہ اس کے وہ صفات کا ایک مخصوص مجموعہ ہے اور کچھ نہیں ہو پاتا ۔ ،،

ہیوم نے اپنی تصنیف کے باب چہارم میں اسی استدلال کو یعنی روح ایک جوہر کی حیثیت کے تصور کو اور آگے بڑھایا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ نہ تو محسوسات کے ارتسامات اور نہ ہی انعکاسات ہمیں " ذات یا روح ،، تک لے جاتے ہیں ۔ لہذا ذات کا ایسا کوئی وجود ہی نہیں ہو سکتا ۔

"مشاہدۂ نفس میں ایک دلکشی پیدا کرکے اس نے اپنی فکر کی صورت حال کو اور مضبوط بنا لیا ہے ۔ اس نے کہا " جب میں پوری سچائی کے ساتھ اس شئے میں ، جسے میں " اپنی ذات ،، کہتا ہوں داخل ہوتا ہوں ، تو میں ہمیشہ ایک مخصوص ادراک کی زد میں ہوتا ہوں ۔ یا یہ کہ مجھے سرد و گرم ، تاریک و روشن ، نفرت و محبت ، دکھ اور مسرت کا ادراک ہوتا ہے ــ اور بغیر کسی ادراک کے کسی لمحہ بھی میں اسے جسے میں " اپنا تئیں ،، کہتا ہوں گرفت نہیں کر پاتا ۔ ،،

لہذا ہیوم کے نزدیک محسوسات و افکار اور تصورات سے الگ کوئی روحیتی جوہر نہیں ہے ۔ اور یہ کہ یہ نام نہاد ذہن علاوہ اس کے کہ وہ نفسی عوامل و کیفیات کا ایک تسلسل ہے ، کچھ بھی نہیں ۔

اگر اس نظریئے کو تنقیدی نظر سے دیکھا جائے تو ذات کے تصور سے منکر ہو جانے میں ہیوم حق بجانب نہیں ہے ۔ یہ درست ہے کہ ہمیں ذات کا کوئی حسی ارتسام نہیں ہوتا ۔ مگر اس سے ذات کی بابت ہماری وجدانی آگہی کے امکان کو ناممکن نہیں قرار دیا جا سکتا ۔ قطعی و

---

1 Reflections
2 Impressions

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بنیادی حقیقت کے ادراک کے سلسلے میں وجدان کی قوت و تاثیر کو ہربڈلے تسلیم کرتا ہے ۔ جو ہیوم کی مارح ہماری ذہنی صلاحیتوں کے بارے میں متشکک ہے ۔ لیکن اسے " حسی تجربے"[1] یا وجدان میں یقین ہے ۔

تجربی نظریئے کو ذہن کی وحدت کے لئے قابل لحاظ نہیں سمجھا جا سکتا ۔ یہ ماضی کی یاد اور مستقبل کی توقعات کی توضیح و توجیہ نہیں کر سکتا ۔ اس کو ذاتی شناخت اور تسلسل کے مفہوم میں بھی قابل لحاظ نہیں گردانا جا سکتا ۔ بل وہ دوسرا تجربیت پرست ہے جو یہ اقرار کرتا ہے کہ حسیات و تصورات اپنے وجود سے مستزاد کسی اور ہی شئے کے وجود کے یقین کو اپنے اندر لازمی طور پر شامل رکھتے ہیں ۔

اگر ذہن اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ وہ صرف مختلف مجرد و ممیز مدرکات ، تصورات ، محسوسات اور تمثیلات کا ایک بنڈل ہے تو پھر سوال یہ اٹھتا ہے کہ اس رشتے و تانے بانے کی ماہیت کیا ہے جو انہیں باہم منسلک رکھتا ہے ۔ ہیوم کے نزدیک یہ مختلف عوامل جو اس بنڈل کی ساخت کرتے ہیں ، ربط و تلازم کے قوانین کے تحت باہم مربوط ہیں ۔ لیکن اس کی یہ توجیہ بھی قابل قبول نہیں ۔ ہیوم کے نظریئے پر کانٹ کی فکر کا ایزاد ذہن کے نظریئے کو ایک مخصوص رخ یا سمت عطا کرتا ہے ۔ کانٹ یہ مان لینے کے لئے تیار ہے کہ " ربط و تلازم کے قوانین، تجربات و مشاہدات کی حدود کے اندر فعال نوعیت کے حامل ہیں اور اسی بنا پر وہ ہیوم سے متفق ہے ۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ اس امر پر بھی مصر ہے کہ خود یہ قوانین اس وقت تک ناممکن ہوں گے جب تک کہ ذہن تجربات کا ایک بے ہنگم و اٹکل پچو ذخیرۂ محض کی حیثیت رکھتا ہو ــــ چنانچہ ذہن کو اس بے ہنگم ذخیرۂ محض سے کچھ زیادہ تو ہونا ہی چاہئے تاکہ ان قوانین کا نفوذ عمل میں آ سکے ۔"

(کنگھم)

---

1 Santient-Experience

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کانٹ کے نزدیک ذھن بالذات ایک اصول تحید۱ ھے ۔" یہ بنیادی طور پر خود ذھن کے اپنے ادراک کی ایک وحدت ترکیبی۲ ھے۔" ذھن خود اپنے ھی بطون سے مجرد حسیات کو باھم مربوط رکھنے کے لئے مدرکات اور مقولات فہم۳ کے اشکال کو پیدا کرتا ھے ۔

موجودہ دور میں گسٹیلائیٹ۴ اور ھارمک۵ یا تحریضی نفسیات کے مکاتب فکر کے موئیدین نے تلازمیت۶ کے تصور کے خلاف بغاوت کر دی۔ موجودہ نفسیات داں عمومی طور پر اس سے متفق ھیں کہ ذھن ایک فعال و ناظم۷ نمائندہ ھے ـــ نہ کہ یہ تصورات کے ارتسامات کا ـــ ایک متاثر گیرندہ۸ ھے ۔

(د) کانٹ کا ساورانی نظریہ ذھن یا روح

کانٹ، ھیوم سے روح بہ حیثیت جوھر کے روایتی نظریئے کو رد کرنے میں متفق ھے ۔ لیکن اس روایتی نظریئے پر اس کی ضرب کاری کا طریقہ کار ھیوم سے مختلف انداز کا ھے ۔ ھیوم کا کہنا تھا کہ ھم میں روحیتی جوھر کے وجود کو ثابت کرنے کی کوئی براہ راست شہادت موجود نہیں ۔ ارتسامات، حسیات اور انعکاسات، ان میں سے کوئی بھی روح بہ حیثیت جوھر کا براہ راست علم ھمیں عطا نہیں کرتے ۔ کانٹ نے ان دلائل کو واضح طور پر لیا اور اپنی تنقید کا رخ ایک بڑی ھی اھم سمت کی طرف موڑ دیا ۔ علم کی صورت حال کے منطقی تجزئیے کے ذریعہ کانٹ نے یہ دریافت کر لیا کہ کہ ایک شخص اپنی ذات کو کبھی بھی براہ راست علم کا معروض نہیں بنا سکتا ۔ وہ کہتا ھے کہ

" یہ ھمیشہ ذات یا ذھن ھی تو ھوا کرتا ھے جو " جاننے کا عمل" کرتا رھتا ھے اور یہ ذھن ھمیشہ ھی علم کا موضوع ھوتا ھے

---

1 Unifying Principle
2 Synthetic Unity
3 Categories of Understanding
4 Gestalt
5 Hormic
6 Associationism
7 Organizing Agent
8 Passive Recipient

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور ایسے علم کا معروض نہیں بنایا جا سکتا ۔ میں " میں " جسے کبھی واقف نہیں ہوتا ، بلکہ وہ " مجھ " جسے " میں " کی صورت میں واقف ہوتا ہے ۔ بلکہ "اپنا تئیں " صرف معروض کی شکل میں میرے علم میں ہوتا ہے ۔ اور " اپنا تئیں " ایک معروض کی شکل میں بے کم و کاست ، میرے مختلف تجربات ہی ہوا کرتے ہیں جو گذرتے ہوئے لمحات کے ساتھ ساتھ آتا جاتا رہتا ہے ۔ اور جو کچھ کہ ہم براہ راست جان سکتے ہیں وہ ہمارے تجربات ہی ہوتے ہیں۔ لہذا یہاں اس بات کو فرض کر لینے کا کوئی جواز موجود نہیں کہ ذہن جیسا کہ روایتی طور پر تصور کیا جاتا ہے ، اپنا وجود رکھتا ہے ۔ "

(کنگھم)

لیکن کانٹ، ہیوم کی اس بحث سے اتفاق نہیں کرتا کہ ذہن مدرکات و حسیات کے بنڈل[1] کے علاوہ کچھ نہیں ۔ اگر ذہن کو مجرد عوامل کا مجموعہ ہی تصور کر لیا جائے تو بھی یہ سوال باقی ہی رہتا کہ یہ عوامل ایک بنڈل کی صورت میں باہم یکجا کس طور پر ہوتے ہیں ۔ ہیوم اس مجموعہ کے مظہر کی توجیہ اپنے قوانین تلازم[2] کے نظریے کی مدد سے کرتا ہے ۔ لیکن کانٹ اس حل کو تسلیم نہیں کرتا ۔ کانٹ یہ مان لینے کے لئے تیار ہے کہ ربط و تلازم کے قوانین تجربات و مشاہدات کی حدود کے اندر ہی فعال نوعیت کے حامل ہیں اور اسی بنا پر وہ ہیوم سے متفق ہے ۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ اس امر پر بھی مصر ہے کہ خود یہ قوانین اس وقت تک ناممکن ہوں گے جب تک کہ ذہن تجربات کا ایک " بے ہنگم ذخیرۂ محض[3] " سے زیادہ نہ ہو ۔

(کنگھم)

کانٹ کے نزدیک ذہن بالذات ایک اصول تحید ہے۔ یہ بنیادی طور پر خود ذہن کے اپنے ادراک کی ایک وحدت ترکیبی ہے۔ حواس کسی طرح پر مظہری دنیا سے چند در چند حسیات کو لے آتے ہیں ، اور یہ کہ یہ

---

1 Bundle of Sensations
2 Laws of Association
3 Mere Haphazard Bundle

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حسیات از خود تو بے معنی اور مجرد نوعیت کے ہوتے ہیں ۔ ذہن ان کو از خود ایک نظام علم میں منظم و مرتب کرکے ترقی دیتا ہے ۔ ذہن اپنے ہی اندرون سے زمان و مکان کی صورتوں کو جنم دیتا ہے اور اس طرح سے حسیات ایک پر معنی و با مفہوم ادراک میں بدلتے رہتے ہیں اور پھر زمان و مکان کی ترتیب کے مطابق یہ منظم ہو جاتے ہیں ۔ اب ایک بار پھر یہ مدرکات ذہن کے ہاتھوں مزید ترکیب پا کر تصدیقات کی صورت ، مقولات فہم کی مدد سے اختیار کر لیتے ہیں ۔ لہذا کانٹ کے نزدیک فہم فطرت کو تشکیل دیتی ہے ۔ غرضیکہ معلوم یہ ہوا کہ ذہن محض ارتسامات کا منفعل گیرندہ نہیں ہے بلکہ اس کے بر عکس یہ ایک فعال ناظم نمائندہ ہے گو کہ اس کی حقیقی ماہئیت کو عقل محض کے ذریعہ نہیں سمجھا جا سکتا ۔

کانٹ نے تجربی ذات[1] اور ماورائی ذات[2] میں امتیاز کیا ہے ، جس میں اول الذکر " مجھ " ہے جو معروض ہے اور آخر الذکر " میں " ہے ، جز موضوع ہے ۔ تجربی ذات نفسی عوامل کا ایک سلسلہ ہے اور کچھ بھی نہیں کہ جسے علم کے معروضات بنایا جا سکتا ہے ۔ لیکن ماورائی ذات یعنی " میں " یا جسے موضوع کہا جاتا ہے ، اسے عقل محض سے نہیں جانا جا سکتا۔ جس کا تذکرہ اس نے اپنے عقل محض کے قیاس فاسد میں کیا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ "ہم ایسے کسی بھی موضوع کا علم نہ تو رکھتے ہیں اور نہ ہی حاصل کر سکتے ہیں ۔"

اپنی تصنیف " انتقاد عقل عملی"[3] میں کانٹ نے آزادی ، اخلاقی استحسان اور ذات کی لافانیت کے اسباب کے بارے میں بڑے ہی مؤثر انداز میں تائید کی ہے ۔ کانٹ کے نزدیک اخلاقی استحسان ایک حکم مطلق یا امر اطلاقی ہے[4] ۔ یہ ضمیر یا ارادۂ محض[5] کے بطن سے از خود وارد ہوتا ہے ۔ آزاد ارادے کا یہ تصور اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی نہ کوئی ارادہ یا ذات لازماً موجود ہے ۔ مزید یہ کہ یہ ذات

---

1 Empirical Self
2 Transcedental Self
3 Critique of Practical Reason
4 Categorical Imperative
5 Pure Will

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لا فانی ہے کیونکہ انصاف کا تقاضہ یہی ہے ۔ اخلاق کی جستجو اس بات کی دلیل ہے کہ با صلاحیت یا حامل خیر و خوبی فرد کو اس کی نیکی کا صلہ ملنا چاہئیے ۔ اور بد خصلت کو اس کی بدی کی سزا ملنا چاہئے ۔ لیکن حقیقی زندگی میں ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاقی استحقاق (جزا و سزا وغیرہ) کو مساوی طور پر افراد میں تقسیم نہیں کیا گیا ہے ۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ کوئی نہ کوئی مستقبل کی زندگی بھی ضرور ہونی چاہئے جہاں یہ بے قاعدگیاں اور بے انصافیاں یکسر ختم ہو جائیں ۔۔ اور نیکی کے صلے میں ایک مسرت جاوداں ۔۔ اور بدی کے عوض بے کراں اذیت و اندوہ کا ایک سلسلہ ہو ۔

کانٹ پر عموماً اس بنا پر تنقید ہوتی ہے کہ اس نے مظہریت[1] اور ماورایت[2] کے مابین ایک نمایاں حد فاصل کھینچی ہے ۔ ہیگل اور اس کے پیروؤں نے ہمارے ان دو تجربی پہلوؤں کے درمیان ایک عضویاتی ربط کو ثابت کرنے کی مساعی کی ہیں ۔ ان کی رائے یہ ہے کہ روح یا ذات ایک دائم روحیتی اصول[3] ہے جو اپنے آپ کو کیفیتوں اور عوامل کی کثرت میں ظاہر کرتا رہتا ہے اور انہیں حالتوں اور عوامل کے ذریعہ سے یا ان کے بطن سے یہ ایک شعور بالذات اور خودارادی[4] روح کی حیثیت میں نمو کرتا ہے ۔ تمام کائنات ایک روح مطلقہ کا مظہر ہے اور کوئی شے مکمل طور پر غیر حقیقی نہیں ہے ۔ لیکن اس میں صداقت اور حقیقت کے مراتب ہیں ۔ چنانچہ وہ حقیقت کہ جو ذات یا روح میں موجود ہوتی ہے بے روح مادے کے اندر پائی جانے والی حقیقت سے مقابلتاً بہتر اور اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے ۔ مادہ ، حیات اور نفس اسی روح مطلق کے مختلف مظہری مراتب ہیں ۔ چنانچہ مظہریت اور ماورایت کے مابین اتنا فاصلہ نہیں ہے جتنا کہ کانٹ فرض کرتا تھا ۔ کانٹ خود بھی اس حقیقت سے آگاہ تھا ۔ ایک سائنسداں کی حیثیت سے وہ تجربی طریق کی فعالیت پر یقین رکھتا تھا ۔ لیکن یہ انداز فکر اسے بالاخر ظاہر محض کی طرف لے گیا ۔ مگر جرمن روایت کے مطابق ایک روحیت پرست کی حیثیت

---

1 Phenomena
2 Noumena
3 Abiding Spiritual Principle
4 Self Conscious Spirit

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے وہ اخلاقیات، جمالیات، روحیتی اقدار کی مطلقیت پر یقین رکھتا تھا۔ کانٹ کے مطابق مظہریت و ماورایت میں امتیاز ضروری ہے تاکہ ماورائی اقدار کے قدیم توہمات کو تیاگے بغیر سائنس کا ارتقا ہو سکے۔ موجودہ دور میں یہ خیال شدت اختیار کرتا جا رہا ہے کہ کانٹ کا نظریہ غالباً درست تھا کیونکہ ہم متذکرہ بالا دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کو بھی نہیں چھوڑ سکتے۔

(س) روح یا ذہن کے معاصر تصوراتی نظریات

کانٹ نے روح کے مظہری اور ماورائی پہلو کے مابین نمایاں امتیاز کیا ہے۔ چنانچہ اس کے جا نشینوں نے بھی خود کو دو نمایاں مکاتب فکر میں تقسیم کر لیا۔ علم النفس نے سائنسی مشاہدے و تجربے کی فنیات کے ہاتھوں تحقیق و دریافت کی ایک ذی شان ترقی کا آغاز کرتے ہوئے ایک انتہائی مفید مطلب علم کی داغ بیل ڈالی جس کے ذریعہ نفسی فعلیتوں کے تجربی حقائق پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ دوسری جانب ہم کو تصوریت پرست فلاسفہ کا ایک ایسا گروہ نظر آتا ہے جو ماورائی روح کے مرتبے کو انتہائی فروغ دینے میں کوشاں ہیں تاکہ ہمارے تجربے کے تمام متعلق مظہری پہلوؤں کو اور روح میں شامل تمام گوشوں کو جانا جا سکے۔ ان مفکرین کا اصل دعوی یہ ہے کہ "تمام کائنات کی اساس روح یا نفس ہے۔" فشٹے[1] اسے "مطلق انا"[2] کے نام سے پکارتا ہے اور اس نے یہ ثابت کیا کہ انفرادی روح یا ذات بھی اسی سے عضوی طور پر مربوط ہے۔ ہیگل نے اسے "روح مطلق" کے تصور سے موسوم کیا ہے اور کہا کہ وہ سب ہی کچھ جس سے کائنات بنی ہے وہ خود کو ظاہر کرتی رہتی ہے۔ انفرادی روح یا ذات بھی اسی روح مطلق کا مظہر ہے۔ لیکن حقیقت کہ جو روح یا ذات میں دائم ہے بے جان مادے کی حقیقت سے مقابلتاً بہتر اور اعلیٰ قسم کی ہے۔ اپنے جوہر میں یہ روح مطلق سے بہت مماثل ہے۔ لہذا اسے ایک روحیتی اصول ہی ہونا چاہئے کہ جو بالذات کیفیتوں اور عوامل کی کثرت کے

---

1 Fichte
2 Absolute Ego

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

روپ میں ظہور کرتی ہے اور انہیں کیفیات و عوامل کے ذریعہ سے یا ان کے بطن سے ایک شعور بالذات اور خود ارادی روح کی حیثیت میں نمو کرتی ہے۔

ہیگل[1] کے بعد کے مفکرین عموماً اور خصوصاً شوپنہار[2]، بریڈلے[3]، بوزانکے[4] اور رائیس[5] کا یہ خیال تھا کہ انسان کی روح حقیقت کے اسی جوہر سے لاینفک طور پر متعلق یا اس میں شامل یا اس کی نمائندگی کرتی ہے۔ ان کے نزدیک ذہن یا نفس ہی کائنات کا بنیادی اور اولین مواد ہے اور یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جو کائنات کے ارتقائی عمل سے پیدا ہوتی ہے۔ ڈبلو۔ کے۔ کلیفورڈ[6] کا یہ نظریہ تھا کہ "تمام کائنات نفسی مواد کی ہی ساختہ ہے کہ یہی کونیاتی حقیقت اخروی ہے اور یہ کہ ہمارا انسانی شعور ابتدائی احساسات کا ساختہ ہے اور یہ احساسات نفسی مواد کے پیدا کردہ ہیں۔ جیمس نے اپنی بعد کی تحریروں میں یہ خیال ظاہر کیا کہ کائنات میں ایک طرح کے نفسی یا روحیتی مواد کے ذخیرے کی موجودگی فرض کر لینا ناگزیر ہوگا، یا بہ الفاظ دیگر ایک طرح کے کونیاتی شعور کے استمرہ[7] کو فرض کیا جائے۔ جیمس وارڈ[8] برطانیہ میں، سی۔ اے اسٹرانگ[9] امریکہ میں اور پالسن[10] نے جرمنی میں اپنے اپنے طور پر، انہوں نے مختلف اقسام کی همہ نفسیت[11] کا اجرا کیا۔ جس کی رو سے کائنات کی اساس، نفس یا شعور یا محسوسات ہیں اور جسم و دماغ (مخ) اسی بنیادی نفسی حقیقت کا مظہر ہیں۔"

(ش) ذہن یا روح کا مادی نظریہ :-

مادیت کی رو سے تمام کائنات کا مبداء اول اور اساسی عنصر مادہ ہے۔ دنیا کی بنیاد مادہ ہے اور مادے کے علاوہ کوئی شئے حقیقی نہیں۔

---

1 Hegel
2 Schopenhauer
3 Bradley
4 Bosanquet
5 Royce
6 W.K. Clifford
7 Continum of Cosmic Consciousness
8 James Ward
9 C.A. Strong
10 Paulsen
11 Panpsychism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کائنات مادی سالمات کا ایک میکانکی کل[1] ہے جو قوانین حرکت کے بموجب ایک دوسرے پر عمل و رد عمل کرتے ہیں ۔ ہر ہر موجود ذات کی توضیح و توجیہ مادے و حرکت کے معنی میں کی جا سکتی ہے ۔

مادیت ذہن کی توجیہ بھی مادے و حرکت سے کرنے کی کوشش کرتی ہے ۔ دیمقراطیس[2] ایک یونانی مادہ پرست تھا جس کا خیال تھا کہ ذہن یا روح نہایت ہی عمدہ و چکنے مادی سالمات کے ساختہ ہیں ۔ ارنسٹ ہیکل[3] جو ایک جرمن مادہ پرست تھا اس کے خیال میں سالمات نفسی صفات سے مالا مال ہیں ۔ اور یہ کہ افکار دماغ یا مخ کا وظیفہ[4] یا ریزش[5] ہے ۔ ہکسلے[6] کے خیال میں ذہن یا روح کچھ نہیں علاوہ اس کے کہ یہ ایک دماغ کا مظہر تابع ہے ۔ نفسی عوامل محض دماغ کے عضویاتی عوامل کی موقعتی ضمنی پیداوار[7] ہے ۔

ذہن کے مکمل مادی فہم کے لئے ہمیں کرداریت[8] پرستوں کے نقطۂ نظر کی طرف رجوع کرنا چاہئیے ۔ کرداریت نے نفسیات کے ایک مکتبۂ فکر کی حیثیت سے فروغ پایا ۔ اور باطنی مشاہدیت[9] کے نظریے کے خلاف علم بغاوت بلند کیا ۔ نفسیات کی تعریف کو اس طور پر کہ یہ شعور کا علم ہے کچھ امریکن نفسیات دانوں نے خوش دلی سے قبول نہیں کیا اور اس دور کے سائنسی رجحان کے پیش نظر لوگوں کے لئے وہ ہی کچھ قابل قبول ہو سکتا تھا کہ جس کو تجربے و مشاہدے سے پرکھا جا سکے ۔ اب چونکہ شعور یا ذہن خارجی مشاہدے پر پورا نہیں اترتا ہے اس لئے کرداریت پسندوں نے اس کے تمام حوالوں سے گریز برتا ہے علمی نفسیات کے ارتقا کے لئے انہوں نے کردار کے غیر جانبدارانہ سائنسی مطالعہ کی شدت سے ضرورت محسوس کی ۔ کردار کے ذریعہ انہوں نے

---

1 Mechanical Whole
2 Democritus
3 Ernst Haeckel
Patrick—Introduction to Philosophy, pp. 272-273
4 Function
5 Secretion
6 Huxley
7 Occasional by-Products
8 Behaviourists
9 Introspectionism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تہیجات۱ پر عضوی نظام کے رد عمل کا فہم حاصل کیا ۔ واٹسن۲ نے حسی حرکی۳ فارمولے کی مدد سے نفسی مظاہر کی توجیہ کی کوشش کی ہے۔ (حسی آلات کا تہیج اور عضلات کا رد عمل ہے) وہ اس امر کی نشاندھی کرنے میں انتہائی شدت اختیار کر گیا ہے اور کہتا ہے کہ افکار علاوہ اس کے کچھ نہیں کہ یہ ایک طرح کی '' تحت ۔ صوتی،،۴ بول چال ہے ۔ تھارن ڈائک۵ نے جانوروں مثلاً بلیوں اور چوہوں پر مسلسل تجربے کئے اور '' سیکھنے کے عمل ،، کے سلسلے میں خطا و آزمائش کا نظریہ پیش کیا ۔ اور اس طرح اس نے ذہن کے تمام حوالوں کو خارج کر دیا ۔ پاؤلوف۶ کہ جو ایک روسی کردارت پسند ہے اس نے کراریت کے نظرئیے کو اپنے مشروط رد عمل کے نظرئیے سے اور تقویت پہونچائی ۔ اس نے تمام سادہ افعال مثلاً ادراک ، احساسات وغیرہ کو علاوہ اس کے کہ یہ تہیجات پر جسم کا رد عمل ہے ، اس کو کوئی اہمیت نہیں دی ۔ لیکن پیچیدہ افعال کی توجیہ کی خاطر جہاں فوری ہیجان کا فقدان ہے اس نے مشروط رد عمل کے اصول کا اطلاق کیا ۔

مادیت ایک مابعد الطبیعاتی نظرئیے کی حیثیت سے ایک غیر تسلی بخش نظریہ ہے ۔ کیونکہ مادیت وہ سب ہی کچھ کہ جو ہمارے اطراف میں پھیلا ہوا ہے ان کے انتخاب۷، درجہ بندی۸، غایت۹ اور منصوبہ بندی۱۰ کے بارے میں کسی توجیہ کرنے سے قاصر ہے ۔ یہ انسان کی بنیادی اقدار کی بھی کوئی توجیہ نہیں کر پاتی ۔ اخلاقی تقاضے ، مذہبی جذبات وغیرہ ہمارے روزمرہ کی تجرباتی زندگی کے مسلمہ حقائق ہیں اور مادیت ان تجربات کے بارے میں بھی خاموش ہے ۔

---

1 Stimulations
2 Watson
3 Sensory-Motor Formula
4 Sub-vocal
5 Thorndike
6 Pavlov
7 Selection
8 Gradation
9 Purpose
10 Plan

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ درست ہے کہ مشروط انعکاس[1] کے تصور نے علوم کے مراتب میں نفسیات کے علم کو ایک اعلیٰ مرتبہ دلانے میں معتدبہ حد تک بڑا اشتراک کیا ہے۔ ہمارے بہت سے افعال کی تسلی بخش توجیہ اس نظریے سے ہو سکتی ہے۔ پھر بھی کردارنین تمام نفسی افعال کی توجیہ کے سلسلے میں محض رد عمل اور مشروط انعکاس کے نظریے پر اکتفا کر لینے میں غلطی پر ہیں۔ گسٹیلائیٹ اور ہارسک یا تحریضی نفسیات کے حمایت کرنے والے نفسیات دانوں نے "سیکھنے کے عمل"[2] کے سلسلہ میں "بصیرت"[3] کے رول کو بڑی نمایاں جگہ دی ہے۔ ڈاکٹر شیرنگٹن[4] اور ڈاکٹر کینان[5] کی تجرباتی تحقیقات کے نتائج نے یہ ظاہر کر دیا ہے کہ جذبات، عضویاتی حسیات کا نتیجہ نہیں ہیں۔ مقصدی یا نمایاتی تفکر میں فکری فعلیت کافی حد تک شامل ہے۔ چنانچہ ان تمام تحقیقات کی موجودگی میں کرداریت کا یہ دعویٰ کہ صرف یہی امکانی توجیہ کا ذریعہ بن سکتی ہے، غلط ہے۔

اب یہ بڑی حد تک تسلیم کیا جاتا ہے کہ ذہن کا معاملہ ایک فعال اصول ناظم ہے۔ جو سائنسی توجیہ کے عمل میں خاصہ معاون ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ردرفورڈ[6]، ایڈنگٹن[7]، جیمس جینز[8]، آئنسٹائین[9] اور کچھ دوسرے مشہور طبیعات دانوں کی تحقیقات یہ بتاتی ہیں کہ مادے اور روح کے مابین امتیاز کا معاملہ اب اتنا اٹل و جامد نہیں رہا ہے جتنا کہ یہ کبھی ماضی میں ہوا کرتا تھا۔ علمی نفسیات کے میدان میں بھی ہمیں ایسے اکثر محقق مل جاتے ہیں جن کا یہ یقین ہے کہ روح ایک غیر متغیر روحیتی جوہر کی حیثیت میں کوئی شئے نہیں۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ جسم و سب ہی کچھ نہیں ہے جس کے ہم حامل ہوتے ہیں۔ ہمارے پاس ذہن ہے جو بنیادی طور پر ایک

---

1 Conditioned-Reflex
2 Learning
3 Insight
4 Dr. Sherrington
5 Dr. Canon
6 Rutherford
7 Eddington
8 James Jeans
9 Einstein

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فعال ناظم اصول یا اصول تعہد ہے ۔ غرضیکہ ذہن و مادے کے اس درجہ متغیر تصورات کے سیاق میں اب تو سائنسداں بھی مادئین کی اس بحث کے بارے میں متشکک نظر آتے ہیں ۔ اس وجہ سے اب ذہن کے بارے میں نئے ترکیبی فلسفہ[1] کا افق روشن ہو رہا ہے ۔

(ص) ذہن کا جدید حقیقتی نظریہ

حقیقیت پرست فلاسفہ عموماً ذہن یا روح کو پورے کائناتی ڈھانچے میں کوئی ترجیحی مقام اور افضلیت نہیں عطا کرتے ۔ ان کا خیال ہے کہ ذہن یا روح ، جہاں اور بہت سی چیزیں ہیں انہیں میں سے ایک ہے جسے صرف اس قدر امتیاز حاصل ہے کہ ذرا بلند درجہ کی پیچیدگیوں کی نمائندگی کرتا ہے اور بس ۔ نوحقیقیت پرستوں کا امریکن گروہ مثلاً ہالٹ[2]، مارون[3]، مانٹیگو[4]، پیری[5]، پٹکن[6] اور اسپالڈنگ[7] حسیات و تمثیلات کو طبعی موجودات کی حیثیت میں مسترد کرنے پر متفق ہیں ۔ یہ لوگ کرداری نقطۂ نظر کے ساتھ ذرا ایک قدم اور آگے گئے ہیں اور آگہی کے نفسی عمل کو ایک جسمانی رد عمل کہتے ہیں ۔ ذہن ایک مرکب کل ہے جو عضویات کا ساختہ ہے جو دنیا کے کردار پر منتخب رد عمل کرتا ہے ۔ پیری وظائف کی اقسام میں امتیاز کرتا ہے ـــ مثلاً عضویاتی اور احتیاجات اور حیاتیاتی اغراض وغیرہ ـــ عوامل کا آغاز اعصابی نظام سے ہوتا ہے ۔ ماحول پر رد عمل کی خاطر ، اعصابی نظام اور عوامل ، اعصابی نظام کو اپنے اندر شامل رکھتے ہوئے ماحول سے اپنی ابتدا کرتے ہیں ۔ وہ مندرجہ بالا نفسی فعلیتوں میں سے کسی ایک پر بھی یقین نہیں رکھتا ۔ ہالٹ کی رو سے شعور طبعی منبہ[8] کے لئے عضویات کا ایک مخصوص رد عمل ہے ۔ اور بہ الفاظ دیگر یہ ایک غیر جانبدارانہ ذوات کا کہ جو زمانی مکانی[9] دنیا میں موجود ہیں ـــ

---

1 Synthetic Philosophy
2 Holt
3 Marvin
4 Montague
5 Perry
6 Pitkin
7 Spaulding
8 Physical Stimuli
9 Temporal Spacial World

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک کردار ہے ۔ اسٹرانگ کے خیال کے مطابق وقوف علاوہ اس کے کچھ نہیں کہ یہ کسی حقیقت سے مربوط ہو جانے کا نام ہے ۔ ایک ایسا احساس جو کسی حقیقت کی بعینہ نشاندھی تو نہیں کرتا لیکن اس سے مماثل ضرور ہوتا ہے ، ہمیں اس سے رشتہ قائم کرنے کا موقع فراہم کرتا ہے اور اس طرح ہم اس پر یا اس سے متعلق فعال ہو جاتے ہیں ـــ وقوف میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا ۔

حقیقت کے عرفان میں ایک نفسی کیفیت جو جسمانی طور پر اپنی ذات سے باہر کی طرف نہیں آتی اور حقیقت کا عرفان ہو جاتا ہے ـــ مگر یہ ایک خالصتاً خارجی تعلق کے ساتھ اس سے مربوط ہے ۔

مانٹیگو کے اس مضمون کی اشاعت کے ساتھ ہی جو " اضافی نظریۂ ذہن " اور اس کا حقیقی اطلاق " کے نام سے شائع ہوا ، ذہن کے حقیقیتی رجحان میں تبدیلی آئی ۔ مانٹیگو کے خیال میں شعور ایک ربط یا تعلق ہے ۔ اب اگر شعور ایک ربط ہے تو شعور کا معکوس حقیقی اور آزاد ہونا چاہئے ۔ اس کے برعکس اگر معکوس حقیقی اور شعور کے تعلق سے آزاد ہو تو آگہی یا علم دراصل ان کے مابین ایک ربط سے زیادہ کچھ نہیں ۔

انتقادی حقیقت پرست (سنتیاناہ، اسٹرانگ ، راجرس، لائیوجوائے، سیلرز، پریٹ اور ڈریک) ذہن سے متعلق تصوراتی اور حقیقتی دونوں ہی طرح کے رجحانات پر تنقید کرتے ہیں ۔ یہ فلاسفہ ذہن کے اس تصوراتی مبحث کو کہ یہ مبدأ اول ہے ، ماننے سے انکار کرتے ہیں ۔ یہ نو حقیقت پرستوں کے اس نظریۂ کو بھی کہ ذہن دنیا کی اور دوسری اشیا سے زیادہ کوئی فضیلت نہیں رکھتا ، مسترد کرتے ہیں ۔ تنقیدی

---

1 Relational Theory of Consciousness
2 Critical Realist
3 Santayana
4 Rogers
5 Livejoy
6 Sellars
7 Prate
8 Drake
9 Neo-Realist

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حقیقت پرست فلاسفہ ذہن کے بارے میں ایک طرح کی ثنویت کی تائید کرتے ہیں ۔ ان کے خیال میں کائنات مادی اشیا اور نفسی تصورات و کیفیات سے مرکب ہے ۔ تصورات صرف فی الفور جانے جاتے ہیں اور مادی اشیا کا علم بلا واسطہ ہوتا ہے ۔ ان کے وجود کا استخراج تصورات کے بالراست اور بلا واسطہ اسباب سے ہوتا ہے ۔

رسل نے مادے اور ذہن کے مابین امتیاز ختم کرکے ثنویت سے احتراز کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اس نے ان دو ذوات[1] کو ایک مشترک فارمولے کے تحت لا کر یہ بتایا ہے کہ یہ دونوں ایک طرح کے بے رنگ[2] جزئیات ہیں جو نہ تو بالذات نفسی ہیں اور نہ ہی مادی ہیں ۔ اس کا کہنا ہے کہ ایک مخصوص سیاق اور ایک قطعی نہج پر منظم ہو جانے کے بعد یہ مادے کی صورت اختیار کر لیتے ہیں ، جب کہ یہ ایک مختلف سیاق کی صورت میں ، نفس یا ذہن کی شکل اختیار کر جاتے ہیں ۔ مادے اور ذہن کا اختلاف ۔۔ جوہر کا اختلاف نہیں بلکہ یہ صرف تنظیم و ترکیب کا اختلاف ہے ۔ رسل کے اس دعوی کی توجیہ اس تمثیل[3] سے کی جا سکتی ہے ۔۔ اور وہ یہ ہے کہ

" فرض کیجئے کہ ایک فوٹو گرافک پلیٹ کو ایک ستارے کے سامنے کر دیا جائے تو ان مقامات پر جہاں ستارا اور وہ پلیٹ ہے ۔ ان دونوں مقامات کے مابین جو فاصلے اور مقامات ہیں (ستارے اور پلیٹ کے مقامات کے مابین کے فاصلے) وہاں کچھ نہ کچھ وقوع پذیر ہو رہا ہے ، پیش آ رہا ہے ۔ چنانچہ ان تمام پیش آنے والے واقعات کا ایک کامل نظام ایک ستارے کی بادم[4] کو جنم دے لیتا ہے ۔ یعنی پیش آنے والے واقعات کا نظام پلیٹ پر کچھ ایسی ہی مطابقت پیدا کر لیتا ہے ، جیسی کہ وہ ذہن میں ہوتی ہے ۔ "

---

1 Entities
2 Neutral Particles
3 Illustration
4 Mementoral-Star

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

برطانیہ کے حقیقت پرست ۔ مثلاً براڈ ، مور ، ڈیوس ، ہوک ، لیئرڈ اور الکزینڈر حقیقت کو نفسی فعل کی حیثیت سے تسلیم کر لینے پر متفق ہیں جو محض اعصابی رد عمل سے متمیز ہے ۔ وہ شعور کے ایک امتیازی وصف کا اعتراف کرتے ہیں جو بنیادی طور پر موضوعی ہے ۔ جو ہمیں مشاہدۂ باطنی سے حاصل ہوتا ہے یا یہ ایک قسم کا فی الفور تجربہ ہے جسے الکزینڈر "سرور" کے نام سے موسوم کرتا ہے ۔ امریکہ کے نو حقیقت پرستوں کی طرح وہ شعور کو طبیعی اشیا کی سطح پر نہیں لاتے ۔ بلکہ انہوں نے ان چیزوں کے مقابلے میں اس کی حیثیت امتیازی رکھی ہے ۔ وہ ذہن کے حرکی کردار کو تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ کبھی اس حقیقت سے پہلو تہی نہیں کرتے کہ یہ طبیعی رد عمل کو یکساں طور پر قبول نہیں کرتا ۔ پروفیسر الکزینڈر شعور یا نفسی فعلیت اور طلب میں شناخت رکھتا ہے ۔ لہذا وہ بنیادی طور پر اس کے فاعلی کردار کو تسلیم کرتا ہے ۔ چنانچہ برطانوی حقیقت پرستوں نے نظریۂ کردارئیت کے انتہائی پہلوؤں کی واضح نشاندہی کی ہے اور ایسا اس طور پر ہوا ہے کہ انہوں نے ذہن کے موضوعی پہلو ۔ نیز روایتی نظریۂ جوہریت روح کے حرکی کردار کو تسلیم کیا ہے ۔

(ض) ذہن کا نتائجیتی نظریہ Pragmatic Theory of Mind

سی ۔ ایس پیئرس[1] نتائجیت کے بارے میں اس طرح رقمطراز ہے کہ "عقلی تصور کے مفہوم کے تعین کے لئے ، کسی شخص کو یہ سمجھ لینا چاہئے کہ کیا کیا عملی نتائج تصور کی صداقت کے بارے میں لازمی طور پر برآمد ہو سکتے ہیں ۔ اور انہیں نتائج کا حاصل ۔ تصور کے تمام معنوں کو جنم دے گا" ۔ یعنی بہ الفاظ دیگر نتائجیت کی رو سے ۔ "کسی قضیے کا مفہوم اس کا منطقی و طبیعی نتیجہ ہے" ۔ یہ جدید نقطۂ نظر کا فلسفہ ہے جو عقلیت[2] اور مطلقیت[3] کے تصورات سے متخاصم ہے ۔ یہ تغیر ۔ اور ارتقاع و ارتقا میں یقین رکھتا ہے ۔

---

1 C.H. Pierce
2 Rationalism
3 Absolutism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''ایک نتائجیت پرست دنیا کو ازبس تیار[1]، کامل، حسین، یا ایسی کوئی شئے جس سے سبق اٹھایا جا سکے یا جسے پوجا جا سکے — ہرگز نہیں سمجھتا۔ وہ دنیا کے بارے میں یہ خیال کرتا ہے کہ اسے بنایا جاتا ہے یا جس کی تشکیل تو اس کے منشاء و خواہش کے مطابق ہوتی رہتی ہے'' (پیرک)، نتائجیت کو اکثر آلائیت[2] بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ ہر شئے کو اسی پیمانہ کے تحت ناپتی ہے جیسے کہ ہم کسی آلے سے کام لیتے رہتے ہیں۔ ہم کسی آلے یا اوزار کو اسی وقت اچھا کہتے ہیں جب کہ یہ اپنا کام بخیر و خوبی انجام دیتا ہو۔ ایک نتائجیت پرست کی نگاہ فلسفیانہ تفکر پر بالکل اسی طور پر ہوتی ہے کہ گویا یہ ''ایک آلہ ہو جس کا حاصل کچھ یقینی اغراض و مقاصد پورا کرنا ہو — یا کچھ دشواریوں اور پیچیدگیوں کا قلع قمع کرنا ہو — یہ سماجی بہبود کا ایک ذریعہ ہے''۔

نتائجیت پرست اپنے رجحان اور طریقۂ کار کے اعتبار سے تجربی ہوتے ہیں۔ تمام نتائجیت پرستوں نے نظریۂ جوہریت روح پر کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ انہوں نے ذہن پر ایک ایسے آلے کی حیثیت سے غور کیا ہے کہ جو ہماری روزمرہ زندگی کی دشواریوں کا کوئی حل پیش کر سکتا ہو۔ ایک حیاتیاتی وجود کی حیثیت میں ہماری کچھ بنیادی یقینی خواہشات اور احتیاجات ہیں۔ ہمیں ہر لمحہ کسی نہ کسی صورت حال کا سامنا ہے۔ ہم کو غذا، پانی، ہوا اور اسی طور پر بہت سی چیزوں کی ضرورت ہے اور بلا شبہ اس صورت حالات کو ٹھیک طور پر نبھانا چاہئے۔ ماحول کو مختلف مقاصد و اغراض کی انجام دہی میں معین و مدد گار ہونا چاہئے۔ مطابقت، جاذبیت اور تجدید نو کی ضرورت فرد میں وسائل اور مقاصد کے حصول کے لئے تحریک پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ تجربی عمل کی ضرورت شدت پکڑتی ہے۔ وہ رغبت اور ناپسندیدگی کے عمل کو اپنے فلسفہ کی بنیاد بناتے ہیں۔ لیکن جیسے ہی کوئی فرد جوان ہوتا ہے اسے زندگی کی گوناگوں پیچیدگیوں سے سابقہ پڑتا ہے۔

---

1 Ready-Made
2 Instrumentalism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

متنازع تہیج[1] ۔ رد عمل کے متنازعہ طریقوں کی طرف اشارہ کرتا ہے یعنی یہ کہ مشکلات ، کھینچاؤ اور پیچیدہ صورت حال مقدور ہوتی ہے۔ چنانچہ بارنے نظم و ترتیب کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور نئی صورت حال کو قبول کرنا ہوتا ہے اور اس رد عمل کو نئی صورت حالات سے مطابقت کرنا ہوتی ہے ۔ تجربی عمل سے گذرنا ہوتا ہے ۔ انتخاب و طریقۂ کار کو اس کے نتائج کے تحت دیکھنا ہوتا ہے ۔ مستقبل کے نتائج کردار کے لئے تہیج میں مبتدل ہو جاتے ہیں ۔ اور پھر اس طور پر مطابق کردار کو معکوس ، ذی شعور اور نفسی کہا جاتا ہے ۔ لہذا ذہن آلاتی ہے جو حیاتیاتی مقاصد کو انجام دیتا ہے ۔

نتائجیت نے فلسفہ میں انسانیاتی[2] پہلو کو شامل کر کے ایک مستقل خدمت انجام دی ہے ۔ ماضی میں فلاسفہ زندگی کے مختلف عملی پہلوؤں کو نظر انداز کئے جانے کی طرف مائل تھے ۔ یہ لوگ زیادہ تر روح ، لافانیت ، خدا اور اقدار جیسے بلند مسائل پر غور و فکر کرتے رہے اور اس کے برعکس انہوں نے اپنے گرد و نواح کی عملی زندگی کے بنیادی معاملات سے پہلو تہی کی ۔ نتائجیت پرستوں نے ایک ایسے فلسفے کی ضرورت پر زور دیا جس کا تعلق ہماری حقیقی ارضی حیات سے ہو نہ کہ روحیتی اصولوں کو ہی مرکز نگاہ بنایا جائے ۔ اسی وجہ سے نتائجیت پرستوں کو لاتعینیت[3] اور اضافیت[4] کے جدید نظریات کا پیشرو کہا جا سکتا ہے ۔

نتائجیت پرستوں کے فلسفہ کے میدان میں قدم رکھنے سے پہلے ہی کرداریت پرستوں نے تحقیقات کا معتدبہ مواد فراہم کر لیا اور یہ ثابت کیا گیا کہ ذہن اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ یہ جسم کے وظائف ہیں ۔ ذہن یا روح کا یہ مادی مواد مذہب اور اخلاقیات کے تصورات سے متخاصم تھا ۔ نتائجیت پرستوں نے مادہ پرستوں کی بہت سی تحقیقات کو تسلیم کیا ۔ لیکن انہوں نے تحقیقاتی مواد کو ایک ایسے فلسفہ کی تشکیل کے لئے استعمال کیا جس نے ماورا لحس ذوات ۔ مثلاً ذہن ،

---

1 Conflicting Stimuli
2 Humanistic Aspect
3 Indeterminism
4 Relativity

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

روح ، خدا وغیرہ کے تصور کو بالکل ہی مسترد نہیں کیا بلکہ انھوں نے ان تصورات کو ایک نیا مفہوم دیا ۔ اور اس طور پر نتائجیت پرستوں نے تصوریت اور مادیت کے درمیان پائی جانے والی خلیج کو پاٹنے میں بڑی حد تک کامیابی حاصل کی ۔

لیکن حوالوں کے تمام قطعی پیمانوں کی دست برداری مبنی بر انصاف نہیں ۔ کسی چیز کا لائق کار ہونا ہی محض منصفی کا معیار نہیں ہوا کرتا ۔ یہ درست ہے کہ ذہن انضباط و تطبیق کی جد و جہد میں پوری تندہی سے کام کرتا ہے ۔ مگر ذہن کچھ دوسرے وظائف بھی انجام دیتا ہے جن کا براہ راست کسی مقصد کی تکمیل سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا ۔ مزید براں یہ ذہن کی اپنی کچھ اقدار ہیں جو ہماری اخلاقی اور روحانی زندگی کو متاثر بنائے رکھتی ہیں ۔ چنانچہ ذہن کو محض آلے کی حیثیت دینا دراصل حقائق کو مسخ کئے جانے کے مترادف ہے ۔ لہذا نتائجیت کا تجزیہ ذہن غیر تسلی بخش ہے ۔

۳ ۔ روح کی لافانیت کا مسئلہ

زندگی ہم سب کے لئے ایک پسندیدہ چیز ہے ۔ موت یقینی اور ناگزیر ہے ۔ ہم مر جاتے ہیں پھر بھی یہ توقع رکھتے ہیں کہ ہم کائنات سے مکمل طور پر ناپید نہ ہوں گے ۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ہماری اخلاقی اور مذہبی زندگی کے کوئی نہ کوئی معنی اور کچھ نہ کچھ اقدار ہوتی ہیں ۔ اگرچہ ہماری روح لافانی نہیں ہے ۔ سائنسداں فلسفی اور ماہرین دینیات باہم سر جوڑ کر بیٹھ گئے اور موت لافانیت کے رمز و اسرار کے حل پر غور و فکر کی ۔ چنانچہ ایک چیز تو ابتدا ہی میں واضح و صاف ہو جانی چاہئے اور وہ یہ کہ معاملے کی وہی نوعیت اجمالی اور قطعی علم کو ناممکن بناتی ہے ۔ کیونکہ روح یا نفس کوئی چیز نہیں کہ جس کا تجربہ گاہوں میں مشاہدہ کیا جا سکے ۔ پھر بھی تصوریت پرست ، روحیت پرست اور اخلاقیین اس امر کے لئے کافی جواز لے آتے ہیں کہ روح لافانی ہے ۔ اس کے برعکس وہ لوگ جو روح کی لافانیت میں یقین نہیں رکھتے اگر کوئی پیغامبر بھی اپنی قبر سے نکل آئے اور یہ اعلان کرے کہ روح جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوتی تو وہ ماننے کے لئے تیار نہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مادیت پرست روح و نفس کو ایک مادی شئے کی حیثیت میں دیکھتے ہیں اور اگرچہ کوئی شئے بھی جسم کی طبیعی موت کو روک نہیں سکتی تاہم کچھ سائنسداں اس مسئلے پر اپنے نقطۂ نگاہ کے مطابق غور و فکر کر رہے ہیں ۔ کچھ لوگ تو اس پر یقین کرتے نظر آتے ہیں کہ آدمیوں کی روحیں مکمل طور پر ناپید نہیں ہوا کرتیں کیونکہ مادہ اور توانائی کائنات میں مستقل وجود کے حامل ہیں ۔ ہم ایسی کچھ مشینوں کے بارے میں بھی ان دنوں سن رہے ہیں جو مردہ انسانوں کی روحوں کو گرفت کر لیتی ہیں اور جو اپنی گذشتہ حیات اور موجودہ صورت حال کی بابت کچھ بیانات بھی دے چکی ہیں ۔

غرضیکہ یہ مسئلہ ما بعدالطبیعاتی نوعیت کا ہے اور فلاسفہ نے روح کے لا فانی ہونے کے ضمن میں مختلف دلائل دئے ہیں ۔ قدیم یونان میں سقراط کو اس مسئلے سے بڑی دلچسپی رہی ہے اور اس نے اس مسئلہ کو ایک رجائیتی لاادریت[1] کی حد تک سمجھا ۔

افلاطون نے اپنے مکالمہ میں (فیڈو[2]) روح کی لا فانیت کو ثابت کرنے کے لئے درج ذیل استدلال سے کام لیا ہے ۔

افلاطون اس سلسلے میں یہ موقف اختیار کرتا ہے :-

۱ ۔ روح سادہ ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ عناصر کا ٹوٹنا (علیحدہ ہونا) ممکن نہیں ہے ۔

۲ ۔ خلاق کل خیر ہے ۔

۳ ۔ روح اصول حیات ہے ۔ چنانچہ وجود[3] سے عدم[4] کی جانب عبور نا ممکن ہے ۔

۴ ۔ عقلمند انسان کی خواہش اور امنگ یہ ہوتی ہے کہ وہ جسد خاکی کی زنجیروں کو توڑ کر عالم اعیان[5] سے راست رشتہ جوڑ لے ۔

---

1 Optimistic Agnosticism
2 Pheado
3 Being
4 Nothingness or Non-Being
5 World of Ideas

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس طور پر مذکورہ بالا دلیلوں سے وہ روح کی ابدیت[1] کا اثبات کرتا ہے۔

ڈیکارٹ کا یہ کہنا ہے کہ روح وہ جوہر ہے، جس کا وصف شعور محض ہے۔ اس قسم کی شئے ظاہر ہے فنا کا شکار نہیں ہو سکتی۔ لیبنیز[2] ابدیت کے دائرے کو تمام اشیا پر محیط کر دیتا ہے۔ اس کے نزدیک موناد یا روحیہ ناقابل فنا ہے۔ موت صرف ظاہری ہوتی ہے حقیقی نہیں۔ فلسفۂ جدید میں کانٹ نے اس مسئلے سے سب سے زیادہ دلچسپی کا اظہار کیا۔ کانٹ کے استدلال کو اخلاقی استدلال کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

کانٹ کے نزدیک اخلاقی آدرش[3] کو موجودہ زندگی میں پورے طور پر حاصل کر لینا ممکن نہیں ہے۔ اس کے الفاظ میں ہم جتنا زیادہ اخلاقی ترقی کرتے جاتے ہیں اتنا ہی اخلاقی آدرش بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک حیات ما بعد یقیناً ہوگی جو حیات موجودہ کا تسلسل ہوگی اور جہاں انسانی روح کا شخصی پیراہن باقی رہے گا۔ اور آرزو و فرض کے درمیان جاری کشمکش بالآخر حل ہو جائے گی۔

اخلاقی زندگی تقاضہ کرتی ہے کہ نیک نفس کو جزا ملے اور بدطینت کو سزا۔ لیکن حقیقی زندگی میں ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ ایسا ہمیشہ نہیں ہوتا کہ نیک نفسوں کو ان کا اجر ملے اور گنہگاروں کو ان کی سزا۔ چنانچہ ایک حیات ما بعد یقیناً ہوگی جہاں ان تضادات کا مداوا ہوگا اور خیر کا صلہ مسرت اور شر کا خمیازہ عقوبت کی صورت میں ہوگا۔

ڈاکٹر مارٹینوم[4] کہتے ہیں کہ خود انسانی ذہن کی ساخت میں حیات ما بعد کی جانب واضح اشارات ملتے ہیں۔ وہ روح کی ابدیت کے

---

1 Eternity of Soul
2 Leibnitz
3 Moral-Ideal
4 Dr. Martineau

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سلسلے میں ''دانش کی پیشگوئیوں''[1]، ''ضمیر کی پیشگوئیوں''[2] اور ''ورطۂ حیرت''[3] کی پیشینگوئیوں کا حوالہ دیتے ہیں۔

دور حاضر کا فلسفہ روح کی بقا کے مسئلے میں زیادہ دلچسپی لیتا ہے۔ پروفیسر پرینگل پاٹیسن[4] کہتے ہیں کہ شخصیت موت کے بعد بھی زندہ رہتی ہے۔ لیکن بریڈلے اور بوزانیکے کہتے ہیں کہ شخصیت موت کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ ان فلاسفہ کے نزدیک شخصیت اپنے وجود کے لئے گوشت پوست (جسم) کی محتاج ہوتی ہے۔ جب موت کے بعد شخصیت کی یہ گوشت پوست کی بنیاد بکھرتی ہے (یعنی مختلف علیحدہ علیحدہ عناصر میں منقسم ہو جاتی ہے) تو خود شخصیت بھی ٹوٹ پھوٹ کر لاشئیت[5] میں مدغم ہو جاتی ہے۔ (یعنی معدوم ہو جاتی ہے) وہ قدریں البتہ موت کے بعد بھی دنیا میں باقی رہتی ہیں جو مرنے والے تخلیق کر چکے ہوتے ہیں۔ مطلق[6] — صرف قدروں[7] کا ہی شمار کرتا ہے، اس لئے کہ خود مطلق سے تمام ممکنہ اقدار کی اعلیٰ ترین تجسیم کے علاوہ کچھ اور مراد نہیں ہوتی۔

اس بحث کے اختتام پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابدیت کی صفت روح کو ایک مخصوص قدر و قیمت اور رفعت عطا کرتی ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ موت کے بعد ہم کیسے — کہاں — اور کس شکل میں ہوں گے۔ تاہم اپنی اخلاقی اور مذہبی زندگی میں ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم باقی رہیں گے۔

---

1 Vaticinations of the Intellect
2 Vaticinations of Conscience
3 Vaticinations in Suspense
4 Pringle-Pattison
5 Nothingness
6 Absolute
7 Values

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چھٹا باب

"ذہن اور جسم کا تعلق"

۱ - تعارف

کسی بھی ذہنی (نفسی) فعلیت کا تجزیہ کیا جائے تو عضویتی فعلیت سے اس کے قریبی تعلق کا پتہ چلتا ہے ۔ رنگ کا ادراک ایک نفسی فعلیت ہے ۔ لیکن یہاں آنکھوں ، عصب بصری اور دماغ کو اہم کردار ادا کرنا ہوتا ہے ۔ یہ بات کہ ذہنی سلسلہ ہائے عمل اور عضویتی سلسلہ ہائے عمل ایک دوسرے سے قریبی طور پر مربوط ہیں مندرجہ ذیل حقائق سے سامنے آتی ہے :-

(۱) عام مشاہدے سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیرونی اشیا ذہن ہر آلات حس کے ذریعہ عمل کرتی ہیں ۔ ہم روشنی اور رنگ کو آنکھوں کے ذریعہ ، آواز کو کانوں کے ذریعہ اور بو کو ناک کے ذریعہ محسوس کرتے ہیں ۔ اگر ہم اپنے آلات حس سے محروم ہوں تو رنگ ، بو ، ذائقہ وغیرہ کی اس دولت سے بھی محروم ہو جاتے ۔ یوں ذہن آگہی کے لئے خام مواد آلات حس کے ذریعہ پاتا ہے ۔

(۲) ذہن بیرونی اشیا پر عضلات کے ذریعہ عمل کرتا ہے ۔ ہمارے ارادوں کا اظہار عضلاتی حرکات کی صورت میں ہوتا ہے ۔ ہم گھنٹی کی آواز سنتے ہیں اور دروازہ کھولنے چلے جاتے ہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۳) اگر دماغ کو کوئی سنگین صدمہ پہنچے یا وہ زخمی ہو جائے یا ایسا ہی معاملہ عصبی نظام کے ساتھ پیش آ جائے تو بعض اوقات شعور کے عمل میں خلل پڑ سکتا ہے۔

(۴) جسمانی بیماریاں اکثر ذہن پر نمایاں اثرات مرتب کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر ضعف معدہ یا بے خوابی کی شکائتیں آدمی میں چڑ چڑا پن پیدا کر دیتی ہیں۔

(۵) تقابلی علم الابدان[1]، تقابلی عضویات[2]، تقابلی نفسیات[3] تینوں میں یہ ثابت کرنے کا رجحان ملتا ہے کہ شعور کا ارتقا اور عصبی نظام[4] کا ارتقا دونوں ایک دوسرے کے متوازی رہے ہیں۔ عصبی نظام[4] کو جتنی زیادہ نشو و نما مل چکی ہوگی اتنا ہی ذہن زیادہ ترقی یافتہ ہوگا۔

تاہم ذہن اور جسم کے درمیان یہ قریبی رشتہ ما بعد الطبیعات کے لئے ایک متنازعہ فیہ سوال رہا ہے۔ ہمیں اس میں ڈیکارٹ کا نظریۂ تعامل[5] ملتا ہے۔ اس نظرئے کی رو سے ذہن اور جسم دو آزاد جوہر ہیں جو ایک دوسرے پر صنوبری غدود[6] کے ذریعہ عمل کرتے ہیں۔ اس نظرئے پر بعد کے فلسفیوں نے کڑی تنقید کی ہے اور انہوں نے ڈیکارٹ کے ثنویتی نظرئے کو تسلیم نہیں کیا۔ اسپنوزا[7] نے کار تیزی[8] ثنویت سے اپنا رشتہ توڑتے ہوئے ذہن اور جسم کو جنسی جوہر یا مطلق کی صفات قرار دیا۔ ان صفات میں کوئی بات مشترک نہیں ہوتی تاہم یہ ایک دوسرے کے متوازی چلتی ہیں۔ جہاں کہیں کوئی ذہنی سلسلۂ عمل ہوتا ہے۔ تو وہیں پر ایک اس سے متعلق جوابی عضویاتی سلسلۂ عمل بھی ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اگر عضویاتی سلسلۂ عمل ہو تو اسی کے ساتھ ایک جوابی ذہنی سلسلۂ عمل ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں

---

1 Comparative Anatomy
2 Comparative Physiology
3 Comparative Psychology
4 Nervous System
5 Theory of Interactionism
6 Pineal gland
7 Spinoza
8 Dualistic Theory of Descartes

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آپس میں نہیں ملتے ۔ اسپنوزا نے اس طرح ان کے رشتے کی حقیقت سے انکار کیا ۔ لیبنیز نے سارے مسئلے کو روحیتی رنگ دے دیا ۔ اس کے نزدیک ذھن و مادہ دونوں مونادوں سے مل کر بنے ھیں ۔ ان میں آپس میں کوئی بات مشترک نہیں ھے لیکن ان کے درمیان موجود ربط حقیقی ھے کیونکہ اس ربط کو خدا یا مونادوں کے موناد یعنی حاکم موناد پہلے ھی متعین کر چکا ھے ۔ تصوریت پسند بالعموم ذھن و جسم کے رشتے کی نفی کرنے میں اسپنوزا کے حامی ھیں ۔ تصوریت پسندوں کے نزدیک ذھن ھی گویا واحد حقیقت ھے ۔ مادے کا اپنا کوئی آزادانہ وجود نہیں ھوتا ۔ دوسری طرف مادیتی اور کرداری فلسفی ذھن کی حقیقت کو جھٹلاتے ھوئے مادے کو واحد حقیقت تصور کرتے ھیں ۔ ذیل کے باب میں اس مسئلہ سے متعلق مختلف نظریات کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ھے ۔

۲ ۔ نظریۂ تعامل (ڈیکارٹ) (Interactionism)

تعاملیت ذھن و جسم کے رشتے کا ایک ثنویتی نظریہ ھے ۔ اس نظریئے کی رو سے ذھنی اور عضویاتی سلسلۂ ھائے عمل کے درمیان ایک رشتہ موجود ھے ۔ یہ روزمرہ کے تجربے کی بات ھے کہ ذھن و جسم ایک دوسرے پر عمل کرتے ھیں ۔ ذھن اعضا کی حرکت کا سبب بنتا ھے ان حرکات کو منضبط کرتا ھے اور انھیں کنٹرول کرتا ھے نیز اعضا کے عمل میں مزاحم بھی ھوتا ھے ۔ جسم بھی ذھن پر عمل کرتا ھے ۔ اگر جسم کے نظام میں کوئی خلل ھو تو ذھن پر نتیجہ کے طور پر بوجھ پڑتا ھے ۔دروں افرازی[1] غدودوں کا افراز ذھن پر راست اثر مرتب کرتا ھے ۔ اس باھمی تعامل سے متعلق حقائق نظریۂ تعامل کے کلاسیکی فلسفیانہ نظریئے کی بنیاد ھیں ڈیکارٹ نے نظریۂ تعامل کو اس طرح تشکیل دیا کہ ذھن و جسم کے مابین رشتے کی توجیہ ھو سکے ۔ ڈیکارٹ ثنویت پرست تھا ۔ اپنی خاندانی تربیت کے سبب وہ مدرسی روایت سے وابستہ تھا اور روحانی اقدار کی حقیقت پر اسے بڑا ایقان تھا ۔ چنانچہ اس کے نظام میں ھمیں خدا اور ذھن کے تصورات کے گرد زیادہ چمک دمک نظر

---

1 Endocrine Glands

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آتی ہے ۔ لیکن اپنے زمانے کے علوم میں اس کی وسیع تربیت نے اسے ان علوم کے حقیقی ہونے کا بھی یقین دلایا اور وہ مظہری دنیا کے غیر حقیقی سمجھنے کے افلاطونی طرز فکر سے مفاہمت نہ کر سکا ۔ چنانچہ اس کا مسئلہ یہ تھا کہ کسی صورت ان دو بظاہر متخاصم ذاتوں کے درمیان مصالحانہ صورت پیدا کی جائے ۔

ڈیکارٹ کے نزدیک جوہر وہ ہے جو وجود بالذات رکھتا ہو اور خلق بالذات ہو ۔ اس کا وجود دیگر اشیا کا محتاج نہیں ہوتا ۔ جوہر کا یوں تصور کیا جائے تو ایک ہی جوہر ہو سکتا ہے ـــ یعنی خدا ۔ لیکن زیادہ گہرے تجزئے سے وہ اس نتیجہ پر پہونچا کہ ـــ ذہن اور مادہ بھی وجود بالذات رکھتے ہیں ۔ یہ صحیح ہے کہ ان کا مبدا خدا کی ذات ہے ۔ لیکن اپنے اپنے دائرہ کار میں وہ مکمل طور پر آزاد ہیں ۔ ذہن کی صفت شعور ہے جو ایک روحیتی تصور ہے اور جس کا مابہ الامتیاز لا مکانیت[1] ہے ۔ اس کے برعکس مادہ بنیادی طور پر ممتد ہے ۔ مادہ جامد ہوتا ہے ۔ یہ میکانکی قوانین کے تابع ہے اور مقصد ، خواہش یا از خود تحرک[2] کی صلاحیت سے عاری ہوتا ہے ۔ چونکہ شعور اور امتداد کی صفات میں کوئی قدر مشترک نہیں ہوتی اس لئے ذہن اور جسم بھی ایک دوسرے کے راست متخالف ہوتے ہیں ۔ لیکن ڈیکارٹ ان دو متخالف اصولوں کے درمیان تعامل کی حقیقتوں کو نظر انداز نہیں کر سکتا تھا ۔

کنگھم لکھتا ہے کہ " نظریہ تعامل کا بنیادی دعویٰ یہ ہے کہ ذہن اور جسم کے مابین موجود رشتہ ـــ ایک علی رشتہ[3] ہے ۔ بسا اوقات جسمانی سلسلہ ہائے عمل کو ذہنی تجربوں مثلاً ادراک ، احساس وغیرہ کی علت تصور کیا جاتا ہے اور بسا اوقات ان کا معلول ـــ " مثلاً میرے دماغ کے بصری مرکز میں جاری و ساری عصبی سلسلہ ہائے عمل میرے ادراک نور کا سبب ہیں ـــ یا ایک اور مثال لیجئے ـــ میں جو اپنی پیشانی پر سے مکھی کو بھگانے کی خواہش محسوس کرتا ہوں تو وہ میرے ہاتھ کے عضلات میں کھچاؤ اور حرکت

1 Non Spatiality
2 Spontaneous Motion
3 Causal Relation

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا سبب بنتی ہے ۔ ذہن کا جسم کے ساتھ رشتہ پائلٹ کے جہاز کے ساتھ رشتے کی مانند ڈھیلا ڈھالا نہیں ہوتا ۔ ذہن ، اگرچہ اس کا اتحاد پورے جسم کے ساتھ ہوتا ہے ، اپنے وظائف کو خاص طور پر دماغ کے صنوبری غدود سے سر انجام دیتا ہے ۔ حسی معروضات، حیوانی روح میں حرکت کا سبب بنتے ہیں یہ حرکت صنوبری غدود کی جانب منتقل ہو جاتی ہے ۔ یوں احساسات رونما ہوتے ہیں ۔ ذہن بھی غدود کو مختلف طریقوں سے تحریک دے سکتا ہے ۔ یہ تحریک حیوانی ارواح کو منتقل ہو جاتی ہے اور حیوانی ارواح اسے اعصاب کی راہ عضلات تک پہونچا دیتی ہیں ۔ چنانچہ ذہن و جسم کے درمیان ایک علی رشتہ ہوتا ہے ۔

ڈیکارٹ کے ثنویتی نظریے نے جدید طبیعی علوم کے فروغ کی ایک ٹھوس بنیاد فراہم کرکے ایک عظیم خدمت سر انجام دی ۔ اور ان علوم کو میکانکی قوانین کے معروضے پر عمل کرتے ہوئے اپنے اپنے دائروں میں ترقی کرنے کی آزادی فراہم کی ۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ کلیساؤں کو اپنے اپنے دائروں میں سائنسدانوں کی تجربی روش کو کسی طور پر زک پہونچائے بغیر ، روحانی و اخلاقی قدروں کے پرچار کی آزادی میسر آئی ۔ ڈیکارٹ نے فلسفیانہ مادیت کے مختصر اور آسان طریقے کی گویا بنیاد ہی ڈھا کے رکھ دی ۔ فلسفیانہ مادیت فوق الاحساس ذوات کو کوئی مقام نہیں دیتی تھی ۔ ڈیکارٹ کا فلسفہ میکانیت اور تصوریت کو ملانے کی ایک جراءٔ تمدانہ کوشش تھی ۔

لیکن ڈیکارٹ کی ثنویت کے لئے منطقی بنیاد فراہم کرنا مشکل ہے ۔ طبیعات کے میدان میں حالیہ تحقیقات سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ مادہ اس طرح جامد نہیں ہوتا جیسا کہ ڈیکارٹ اسے تصور کرتا تھا ۔ ماہرین طبیعات کا خیال ہے کہ اپنے آخری تجزیئے میں مادہ قوت کے مراکز کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا ۔ نفسیات کے میدان میں حالیہ تحقیق سے یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ ذہن اتنا ائیری۲ (ایتھری) نہیں ہے جتنا اسے پہلے فرض کیا جاتا تھا ۔ اور جب معاملہ یہ ہے تو ان دو

---

1 Sensible Objects
2 Ethereal

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اصولوں کے مابین شاید کسی مخاصمت کا سوال نہیں پیدا ہوتا ۔ کیونکہ دونوں اپنی ماہیت کے اعتبار سے مختلف نہیں بلکہ ایک ہی ''بے رنگ مواد،، کے دو پہلو ہیں ۔ لیکن یہ اپنی ترتیب و تنظیم کے اعتبار سے یقیناً مختلف ہیں ۔ ذہن مادے کے مقابلے میں زیادہ منظم نظر آتا ہے ۔ اس طرح ذہن و جسم کے درمیان تفریق نوعیت کی نہیں بلکہ فرق درجے کا ہے ۔

ڈیکارٹ کا نظریہ کہ ذہن و جسم کے درمیان ہم آہنگی صنوبری غدود کے ذریعے ممکن ہوتی ہے اب غلط ثابت کیا جا چکا ہے ۔ صنوبری غدود جسم کا ایک حصہ ہوتے ہیں ۔ چنانچہ یہ سوال ہنوز حل طلب باقی رہتا ہے کہ ذہن کس طرح صنوبری غدود پر اثر انداز ہوتا ہے ۔ اینڈوکرائین غدودوں کے بارے میں جدید تحقیقات سے یہ ظاہر ہوا ہے کہ صنوبری غدود بلوغت کے بعد کام کرنا چھوڑ دیتا ہے ۔ ڈیکارٹ کے انتہائی پر جوش حامیوں ژولنکس[1] اور مالبرانچ[2] نے بھی ڈیکارٹ کی تعاملیت کو ہدف تنقید بنایا ہے ۔ ژولنکس کے بیان کے مطابق جب ہمارا ارادہ رونما ہوتا ہے تو خدا جسمانی عمل کو تحریک دیتا ہے ۔ مالبرانچ ، ژولنکس سے ایک قدم اور آگے جا کر یہ کہتے ہیں کہ ایسی غیر نفسی مادی دنیا نام کی کوئی شے موجود نہیں جو ذہن پر عمل کرتی ہو ۔

اسپنوزا نے ڈیکارٹ کی ثنویت کو رد کرتے ہوئے متوازیت[3] کا نظریہ وضع کیا اور اس کی مدد سے ذہن و جسم کے رشتے کی توجیہ پیش کی ۔ لبنیز کا خیال یہ تھا کہ ذہن و جسم کی ہم آہنگی '' حاکم موناد،، ـــ یعنی خدا پہلے ہی متعین کر چکا ہے ۔

یہ کلاسیکی نظریات بہر کیف آج بے سود مباحث کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ عہد جدید کا فلسفہ ذہن و مادے کے اصولوں کے درمیان زیادہ قریبی ربط کے قیام کے لئے کوشاں ہے ۔ پیٹرک نے اس سلسلے میں لکھا

---

1 Geulinex
2 Malebranche
3 Parallelism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ ــــ " اس نظریئے کو کہ جسے اکثر قانون بقائے توانائی[1] کی وجہ سے دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو وہ دشواری شاید اتنی سنگین نہیں ہے جتنی کہ وہ نظر آتی ہے ۔ نہ ہی یہ دوسرا اعتراض اتنا سنگین ہے کہ ذہن و جسم جیسی دو قطعاً غیر مشابہ اشیا کا باہمی تعامل ناقابل تصور ہو ۔ دشواری تعامل کے امکان میں نہیں بلکہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے والی دو اشیا کے موجود ہونے کے احتمال میں مضمر ہے ۔ یہ ممکن ہے کہ ہم ذہن کو جسم کا ایک جوڑ ــــ یا جسمانی سلسلہ ہائے عمل کے متوازی ــــ سلسلہ ہائے عمل کا مجموعہ تصور کرنے کے بجائے ذہن کے بارے میں بالکل مختلف انداز میں سوچ سکیں ۔ آج ہم ایک ایسے عضویئے کا تصور رکھتے ہیں جو عمل کرتا ہے اور ذہن کو ہم بعض امتیازی فعلیتوں کی تنظیم کے طور پر دیکھتے ہیں ۔ ایسی فعلیتیں جو انسان اور اعلیٰ جانوروں سے مخصوص ہیں چند مخصوص فعلیتی نظاموں کو ہم نفسی تصور کرتے ہیں ۔ چنانچہ آج ہمیں تعامل کے مسئلے پر زیادہ سوچ وچار کی ضرورت نہیں ۔ بلکہ اب ہمیں جو کچھ کرنا ہے وہ یہ سوال ہے کہ کیا اب بھی کسی طرح کے تعامل کی ضرورت ہے یا نہیں ؟ "[2]

۳ ۔ نظریۂ موقعیت (Occasionalism)

موقعیت ــــ ذہن و جسم کے درمیان رشتے کا ایک نظریہ ہے ۔ اس نظریئے کی رو سے ذہن و جسم کے مابین تعامل خدا کی جانب سے واقع ہوتا ہے ۔ ڈیکارٹ کے پیروکار عام طور پر اور ژولنک خصوصاً نشوئیتی فلسفے کو زیادہ خلوص فکر کے ساتھ مانتے ہیں ۔ یہ مفکرین ذہن و جسم کے درمیان تعامل کی کوئی بنیاد نہیں پاتے ۔ کیونکہ اگر ذہن و جسم آزاد جواہر ہیں تو وہ ایک دوسرے پر عمل نہیں کر سکتے ۔ "ذہن و جسم ایک دوسرے سے ممیز ہیں ۔ ارادہ اجسام کو حرکت نہیں دیتا ــــ ایسا آخر کیسے ہو سکتا ہے ؟ اصل بات بیرونی دنیا میں اس قسم کے تغیر کے رونما ہونے کے لئے موقع کی ہے جو خدا خود فراہم کرتا ہے ۔ اسی طرح طبیعی واقعات بھی ہم میں تصورات کو جنم نہیں دے سکتے ،

---

1 Law of Conservation of Energy
2 Introduction to Philosophy—Patrick, p. 318.

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بلکہ طبیعی واقعات ہم میں ان تصورات کو بہم دینے کے لئے خدا کی طرف سے موقعیتی[1] عامل ہیں۔ اس نظریئے کو موقعیت کہا گیا ہے"۔[2]

جب ہم کوئی کام کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو یہ کام ہم نہیں کرتے بلکہ خدا ہمارے ارادے کو اپنی طرف سے دنیا میں ایک تغیر پیدا کرنے کے لئے موقع کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ تمام ذہنی اور عضویاتی سلسلہ ہائے عمل کا ماخذ خدا ہے اور یوں خدا کے لئے یہ ناممکن نہیں ہے کہ وہ ایک قسم کی فعلیت کو دوسری قسم کی فعلیت سے متاثر کر سکے۔

ژولنک مادے کو قدرے مختلف انداز میں پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ ہم طبیعی دنیا پر اثر انداز نہیں ہو سکتے اور نہ ہی طبیعی دنیا ہم پر اثر انداز ہو سکتی ہے تاہم ہمارے ارادے حرکات کو تخلیق کرنے کے موقع کی حیثیت نہیں رکھتے اور نہ ہی حرکت تصورات کی تخلیق کا کوئی الہیاتی موقع ہوتی ہے۔ نہ ہی خدا نے جسم و روح کی ہم آہنگی کا پہلے سے تعین کیا ہوا ہے۔ خدا جانتا ہے کہ میں کیا ارادہ کرنے جا رہا ہوں۔ یہ اور بات ہے کہ ہمارا ارادہ آزاد ہے۔ اور ساری کائنات خدا کے اس علم کی روشنی میں ہی منظم و منضبط کی گئی ہے۔ خدا نے اپنی لامتناہی دانش میں حرکت کے قوانین کو یوں لاگو کیا ہے کہ ایک ایسی حرکت جو میرے ارادے سے قطعاً آزاد ہے ـــ وہ میرے آزاد ارادے سے مطابقت رکھتی ہے۔

مالبرانچ نے ایک قدم آگے جا کر یہ سوال کیا کہ اگر فکر حرکت سے بالکل مبرا کوئی علیحدہ شئے ہے تو حرکت احساس کو کیسے پیدا کر سکتی ہے اور ذہن کس طرح حقیقی امتداد کا ادراک کر سکتا ہے؟ ایسا ہونا ناممکن نظر آتا ہے۔ روحانی اشیا کا ادراک روحیتی طریقے پر ہی ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ مثل اپنے مثل کو ہی پہچانتا ہے۔ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ حقیقی دنیا، حقیقی امتداد نہیں ہے بلکہ تصورات کی دنیا ہے۔ ایک قابل فہم دنیا ہے۔ قابل فہم مکان یا مثالی

---

1 Occasional Causes (Occasionalism)
2 Thilly, p. 288

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مکان ہے ۔ تصورات خدا میں ہوتے ہیں اور خدا محض روحانی صفات سے متصف ایک روح ہے ۔ ایک حقیقی جسم یا تخلیق کردہ مکان ذہن کو متاثر نہیں کر سکتا ۔ علاوہ ایک مثالی جسم کے یعنی جسم کے جو ہیں کے ، کوئی شئے ایسا نہیں کر سکتی ۔ ہم تمام چیزیں خدا میں دیکھتے ہیں ۔ ممتد خدا میں نہیں بلکہ ایک مفکر خدا میں ۔ اور جو چیزیں ہم دیکھتے ہیں وہ تصورات ہیں ۔ ممتد مادی اشیا بالذات نہیں ۔

چنانچہ، موقعیت کے حامیوں کے مطابق ذہن اور جسم کے مابین تطابق خود خدا کی جانب سے پیدا کردہ ہے ۔ خدا ہر جگہ موجود ہے اور ہمیشہ سے فعال ہے ۔ جب کبھی جسم میں تغیرات رونما ہوتے ہیں خدا ذہن میں اسی کے مطابق تبدیلیاں پیدا کر دیتا ہے ۔ اسی طرح جب ذہن میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں تو وہ اسی سے مطابقت رکھتے ہوئے تغیرات جسم میں پیدا کردیتا ہے ۔ ذہنی تغیرات وہ مواقع ہیں جب خدا جسم یا ذہن میں تغیرات پیدا کرنے کے لئے اپنی علی قوت[1] کا استعمال کرتا ہے ۔

جیسا شوئیگار[2] نے کہا ہے کہ " ہر وہ عمل جس میں بیرونی اور اندرونی روح و دنیا کا امتزاج ہوتا ہے ، ایسا عمل نہ تو کسی روح کا معاول ہوتا ہے اور نہ ہی مادی دنیا کا معاول بنتا ہے ، بلکہ وہ محض خدا کا ایک ثانوی عمل ہوتا ہے ۔ جب میں اپنے ارادے کو بروئے عمل لاتا ہوں تو مجوزہ جسمانی تبدیلیں میرے ارادے سے نہیں بلکہ خدا کے ارادے سے پیدا ہوتی ہیں ۔ میرے ارادے کے موقعہ پر خدا جسم کو حرکت دیتا ہے ۔ میرے جسم کے متاثر ہونے کے موقع پر خدا میرے ذہن میں ایک تصور کو پیدا کر دیتا ہے ۔ ان ہر دو میں سے (ذہن و جسم) ہر ایک ، ایک دوسرے کی موقعیتی علت ہوتا ہے " ۔

موقعیت کے سر یہ سہرا ہے کہ اس نے ڈیکارٹ کی ثنویت کے تضادات کو بے نقاب کیا ۔ موقعیتی فلاسفہ نے اسپنوزا کی مطلق وحدیت[3]

---

1 Causal Power
2 Schwegler
3 Absolute Monism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے لئے راہ ہموار کی ۔ لیکن خدا کی موقعیتی دخل اندازی کے بارے میں ان کا دعوی دینیاتی اعتبار سے بھی قابل قبول نہیں ہے ۔ خدا کو ذہنی اور عضویاتی سلسلہ ہائے عمل کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کا عامل تصور کرنا ، خدا اور انسان کے درمیان رشتے کو غلط انداز میں سمجھنا ہے ۔ خدا کا اس قسم کا تصور اسے "مشین میں بھوت" کی سطح پر لا گراتا ہے ۔ عصر حاضر کا انسان اس قسم کی کسی روحانی ہستی پر یقین نہیں کر سکتا ۔ موقعیتی فلسفہ جدید نفسیاتی تحقیق کے سامنے بھی نہیں ٹھہر سکا ۔ اس لئے کہ اس فلسفہ کی رو سے مادہ جامد ہونے کے بجائے قوت کا متحرک مرکز ہے ۔

۴ ۔ پیش ثابت ہم آہنگی کا نظریہ : (Pre-Established harmony)

اس نظریے کی رو سے ذہن و جسم کے درمیان تعلق روز تخلیق خدا نے متعین کر دیا تھا ۔ لائبنیز اس نظریے کا مشہور مبلغ ہے ۔

ڈیکارٹ اور اسپنوزا کی طرح لائبنیز نے بھی اپنے فلسفہ کی بنیاد جوہر کے تصور پر استوار کی ۔ انہیں کی طرح اس کا بھی یہ خیال ہے کہ جوہر خود مکتفی اور مطلقاً آزاد ہے لیکن وہ جوہروں کی ایک لا متناہی تعداد پر جنہیں وہ موناد کہتا تھا یقین رکھتا ہے ۔ یہ موناد روحیتی اکائیاں ہیں ۔ ہر موناد ہر دوسرے موناد سے بالکل علیحدہ ہے ۔ ان میں سے کوئی سے دو موناد بھی بالکل مماثل نہیں ۔ یہ[2] نے روزن ہیں ۔ کوئی سے دو موناد بھی ایک دوسرے کے ساتھ علی رشتہ نہیں رکھ سکتے ۔ وہ اپنے سے خارج سے کوئی اثر قبول نہیں کر سکتے ۔ کوئی شئے ان پر اثر انداز ہونے یا ان میں داخل ہونے کی اہل نہیں ہوتی ۔ نہ ان میں کوئی شئے اندر آ سکتی ہے اور نہ ہی ان سے کوئی شئے باہر جا سکتی ہے ۔ یوں وہ اپنی ذات میں ، محصور ، خود مکتفی حقیقتیں ہیں جو ایک دوسرے سے مطلق آزاد اور ایک دوسرے پر عمل یا تعامل کی قوت سے عاری ہیں ۔ موناد پر جو کچھ گذرتی ہے وہ اس کی اپنی ماہیت کا شاخسانہ ہوتی ہے ۔ ہر موناد اپنا تمام تر مستقبل اپنے بطن میں لئے ہوئے ہوتا ہے ۔

---

1 Dues-ex-Machina
2 Windowless

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہر موناد ایک خورد بینی[1] کائنات ـــ گویا اپنی ذات میں ایک علیحدہ چھوٹی سی دنیا ہوتا ہے ۔ ایسی دنیا جو ساری کائنات کو اپنے مخصوص زاویۂ نگاہ سے منعکس کرتی ہے ۔ لائبنیز کا مزید یہ خیال بھی تھا کہ فطرت کبھی زقند[2] نہیں لگاتی بلکہ یہ قانون تسلسل کے تابع ہوتی ہے ۔ موناڈوں کا ایک نظام مراتب موجود ہے ۔ اس نظام میں ادنیٰ ترین موناد ـــ خفتہ یا بے شعور موناد ہیں ۔ یہ موناد مادی دنیا کی ترجمانی کرتے ہیں ۔ ان سے اوپر کے درجے میں ذی شعور موناد ہیں۔ یہ نامیاتی دنیا کی نمائندگی کرتے ہیں ۔ اس سے اور اوپر کے درجوں میں خود آگاہ موناد ہیں جو ذی عقل موجودات کے نمائندے ہیں ۔ اور بالآخر اس نظام مراتب کی چوٹی پر ـــ خدا ہے ، جو موناڈوں کا موناد ہے ـــ یعنی موناد اعلیٰ[6] ہے ۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر موناد بے روزن اور مطلقاً آزاد اور خود مکتفی اکائیاں ہیں تو یہ کیسے ممکن ہے کہ نفسی موناد ، جسمی موناد سے کوئی رشتہ قائم کر سکیں ۔ لائبنیز نے اس مسئلے کو پیش ثابت ہم آہنگی کے نظریئے سے حل کیا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اعلیٰ ترین موناد یعنی خدا نے ابتدائے آفرینش میں ہی ذہن و جسم کے درمیان ایک ہم آہنگ مطابقت پیدا کر دی تھی ۔ خدا ـــ کہ جس سے ہر تخلیق کردہ موناد اسی طرح عالم ظہور میں آیا ہے ـــ جس طرح کوئی خیال سوچنے والے کے ذہن سے ابھرتا ہے ۔ اس خدا نے موناڈوں کو اس طرح سے سوچا ـــ یا خلق کیا ہے کہ ان میں سے کسی میں بھی رونما ہونے والے تغیر کے نتیجے میں دوسرے موناد میں لازماً اسی کی مطابقت سے تغیر پیدا ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح سے خدا یعنی موناد اعلیٰ نے مختلف موناڈوں کو اس طرح ترتیب دیا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے ہم آہنگی رکھتے ہوئے عمل کرتے ہیں اور ان میں رونما ہونے والے تغیرات ایک دوسرے سے پوری موافقت رکھتے ہیں ۔

---

1 Microscopic Universe or Microcosm
2 Leap
3 Unconscious Monads
4 Conscious Monads
5 Selfconscious Monads
6 Supreme Monad or God

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لائبنیز نے جب ذہن و مادے کے مابین روحانی انس و کشش کو تسلیم کیا تو وہ حقیقت کے بہت قریب پہونچ گیا۔ اس نے یہ موقف اختیار کرکے کہ دنیا کی بنیادی اکائیاں قوت کے مراکز ہیں، مادے کے جدید حرکی نظریئے کے لئے بنیاد فراہم کی۔ وہ یہ کہنے میں بھی حق بجانب تھا کہ موجودات کے مختلف مدارج میں کوئی خلا یا خال موجود نہیں۔ لیکن یہ تصور کہ مختلف مونادوں کے درمیان ہم آہنگی کا وسیلہ خدا ہے .... دشواری سے خالی نہیں۔ پیش ثابت ہم آہنگی کا نظریہ بھی اسی طرح تخیلی ہے جس طرح موقعیتیت کا نظریہ تخیلی تھا۔ لائبنیز نے موقعیتی فلاسفہ کے بیان کردہ ایک معجزہ کی جگہ — بہت سے معجزوں کو روشناس کرایا۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اپنی کتاب " تاریخ فلسفۂ مشرق و مغرب "، میں کہا ہے کہ " خود لائبنیز کے اپنے تجزیئے کے مطابق اس سقم کی تلافی اس امر سے ہو جاتی ہے کہ پیش ثابت ہم آہنگی خدا کے وجود کی نشاندہی کرتی ہے۔ تاہم اس نظریئے سے لائبنیز کو موقعیتیت کے نظریئے پر کوئی خاطر خواہ فوقیت حاصل نہیں ہوئی اس لئے کہ موقعیتیت نے بھی خدا کے وجود کو پہلے ہی فرض کر لیا تھا۔ اور وہ خدا — جس کا وجود پیش ثابت ہم آہنگی سے ثابت ہو سکتا ہے — وہ بھی موقعیتیت کے " مشین میں بھوت "، سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ "[1]

لائبنیز کے نظریئے پر تنقید کرتے ہوئے رسل کہتا ہے کہ — " اس دعوے سے کہ مونادیں بے روزن ہیں دو دشواریاں پیدا ہوتی ہیں۔ پہلی حرکیات کے ضمن میں جہاں اجسام ایک دوسرے کو متاثر کرتے نظر آتے ہیں بالخصوص تصادم کی صورت میں۔ دوسری دشواری ہمیں ادراک کے ذیل میں محسوس ہوتی ہے جو مدرک کے اوپر شئے مدرکہ کا اثر نظر آتا ہے "۔ لائبنیز کا نظریہ یہ تھا کہ ہر موناد کائنات کو منعکس کرتا ہے۔ اس لئے نہیں کہ کائنات اس پر اثر انداز ہوتی ہے بلکہ اس لئے کہ خدا نے اسے ایک اپنی فطرت ودیعت کی ہے کہ جو از خود یہ نتیجہ پیدا کر دیتی ہے۔

---

1 History of Philosophy, East and West—Radhakrishnan, p. 217.

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک موناد اور دوسرے موناد میں تغیرات کے درمیان ایک پیش ثابت ہم آہنگی موجود ہے جس سے تعامل کا شائبہ پیدا ہوتا ہے ۔ یہ بظاہر دو گھڑیالوں کے امتداد کے مماثل ہے جو ایک ہی لمحہ ضرب لگاتے ہیں اس لئے کہ دونوں بالکل ٹھیک ٹھیک وقت بتا رہے ہوتے ہیں ۔ لائبنیز کے پاس گھڑیالوں کی ایک لامتناہی تعداد ہے جو سب کے سب خالق نے اس طرح بنائے ہیں کہ ایک ہی لمحہ پر ساعت کا اعلان کریں اس لئے نہیں کہ وہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں بلکہ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک پورے طور پر درست میکانزم ہوتا ہے ۔ ان لوگوں کے لئے جنہیں پیش ثابت ہم آہنگی کا نظریہ عجیب نظر آتا ہے ۔ لائبنیز نے یہ دلیل دی کہ ملاحظہ کیجئے کہ اس ہم آہنگی سے خدا کے وجود کا کتنا شاندار ثبوت فراہم ہوتا ہے ۔ دلیل یہ ہے کہ چونکہ تمام گھڑیال آپس میں کسی علی تعامل کے بغیر ایک ہی سا وقت ظاہر کرتے ہیں اس لئے کسی ایسی واحد بیرونی علت کا ہونا لازمی ہے جس نے ان تمام گھڑیالوں میں چابی بھری ۔ دشواری پھر کیف اس سوال سے پیدا ہوتی ہے جس سے یورپی مونادیات کو سامنا ہے ۔ وہ یہ کہ اگر موناد میں کبھی باہمی تعامل نہیں ہوتا تو آخر ان میں سے کسی ایک کو دوسروں کے وجود کا کیسے اندازہ ہوتا ۔ جس بات کو کائنات کے منعکس کئے جانے کا عمل کہا جا رہا ہے ہو سکتا ہے کہ وہ محض ایک خواب ہی ہو ۔ درحقیقت اگر لائبنیز اپنی جگہ درست ہے تو یہ محض ایک خواب ہی ہے ۔ لیکن اس نے کسی نہ کسی طرح یہ پتہ چلایا ہے کہ تمام موناد ایک ہی وقت میں ایک ہی جیسے خواب دیکھتے ہیں ۔ بلا شبہ یہ فلسفہ بڑا عجیب و غریب ہے ۔

رسل کہتا ہے کہ لائبنیز کے فلسفیانہ مفروضات اگرچہ کہ محیرالعقول ہیں لیکن ہیں بہت واضح ، اور بڑی قطعیت کے ساتھ ان کا اظہار کیا جا سکتا ہے ۔ اور تو اور اس کے موناد اب بھی اسی طرح مفید و کارآمد ہو سکتے ہیں کہ ان سے ادراک کو سمجھنے کے ممکنہ طریقوں کی نشاندہی ہوتی ہے اگرچہ ان مونادوں کو بے روزن نہیں تصور کیا جا سکتا ۔ اپنے تئیں میں اس کے نظریۂ موناد میں جو سب سے عمدہ چیز پاتا ہوں — وہ اس کا مکان کی دو حصوں میں تقسیم کا تصور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے جن میں سے ایک موضوعی ہے یعنی ہر موناد کے ادراکات میں ہے اور دوسرا معروضی ہے جو متعدد موناد وں کے نقطہ ہائے نظر کے ارتکاز پر مشتمل ہے ۔ مجھے یقین ہے کہ یہ نظریہ' طبیعات اور ادراک کو باہم مربوط کرنے میں آج بھی کارآمد ہے ۱ ۔

۵۔ نظریہ' متوازیت (Parallelism)

متوازیت ذہن و جسم کے رشتے کا وہ نظریہ ہے جس کی رو سے ذہنی اور عضویاتی سلسلہ ہائے عمل بغیر کسی نقطے پر ملے یا کسی نقطے پر ایک دوسرے کو متاثر کئے بغیر ایک دوسرے کے متوازی چل رہے ہیں ۔ اس نظریے کا مشہور مبلغ اسپنوزا ہے ۔

اسپنوزا کے نزدیک صرف ایک مطلق حقیقت کا وجود ہے جسے وہ جوہر یا خدا کا نام دیتا ہے ۔ خدا کی صفات لا متناہی ہیں ۔ انسان ان لا متناہی صفات میں سے صرف دو صفات سے ہی آگاہ ہو سکتا ہے اور وہ ہیں شعور اور امتداد کی صفتیں (ذہن و مادہ) ۔ یہ صفات ایک دوسرے سے مطلقاً آزاد ہیں اور کسی طور پر بھی ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہو سکتیں ۔ ذہن جسم میں تغیرات پیدا نہیں کر سکتا اور نہ ہی جسم ذہن پر اثر انداز ہو سکتا ہے ۔ اسپنوزا کے نزدیک ــ ''جب دو چیزوں میں کوئی شئے مشترک نہ ہو تو ان میں سے ایک چیز دوسری چیز کی علت نہیں بن سکتی،، ۔ چونکہ ذہن و جسم میں کوئی بات مشترک نہیں ہوتی اس لئے ان کے درمیان کوئی علی رشتہ نہیں پایا جا سکتا ۔ لیکن وہ ایک دوسرے سے مربوط ہونے بغیر بہ یک وقت اور ساتھ ساتھ واقع ہوتے ہیں ۔ اس طرح ذہن و جسم ایک دوسرے کو کسی نقطہ پر نہ کاٹتے ہوئے اور ایک دوسرے پر کبھی اثر انداز نہ ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے سے باہم مطابقت رکھتے ہیں ۔ ذہن و مادہ ــ ایک اور صرف ایک جوہر کے مختلف ہم صافی۲ پہلو ہیں ۔ چنانچہ ان کے درمیان جامع مطابقت کا تصور کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہئے ۔ جیسا کہ اسپنوزا کہتا ہے کہ ''تصورات کا نظم و ربط ــ ویسا ہی ہے

---

1 History of Western Philosophy—B. Russell, pp. 606-619.
2 Correlated Aspects

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جیسا کہ اشیا کا نظم و ربط ہے ،، ۔ مفکر جوہر اور ممتد جوہر ایک ہی شئے ہے ، جسے ہم کبھی تو اس صفت کے ذریعے تو کبھی اس صفت کے ذریعے محسوس کرتے ہیں ۔

جس طرح افکار اور ذہنی سلسلہ ہائے عمل ذہن میں منظم اور مربوط ہوتے ہیں بالکل اسی طرح جسم میں جسمی تغیرات اور اشیا کے تغیرات (جو جسم کو حسیات کے ذریعہ متاثر کرتے ہیں) اپنی ترتیب و تنظیم کے اعتبار سے منظم ہوتے ہیں ۔[1]

" انسانی ذہن جسم کا تصور ہے ۔ ،، اس تصور کا معروض جس پر انسانی ذہن مشتمل ہے ، جسم ہوتا ہے جو امتداد کی ایک متعین حقیقی جہت ہے ۔ اسپنوزا کے بارے میں جان کیئرڈ کہتا ہے کہ " اسپنوزا کے نظریئے میں نہ تو ڈیکارٹ کے " مشین میں بھوت ،، کی کوئی گنجائش ہے اور نہ ہی ژولنک کے موقعیاتی علتوں ـــ یا لائبنیز کی پیش ثابت ہم آہنگی کے لئے کوئی گنجائش ہے ۔ اسپنوزا کا نظریہ جسم و ذہن کے رشتے اور جسمانی و ذہنی افعال کی مطابقت کو بیان کرنے کے لئے ان میں سے کسی کا محتاج نہیں ۔ اور اس تعلق میں متعلقہ اشیا کا فرق مضمر ہوتا ہے لیکن ذہن و جسم کے معاملے میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ یہ دونوں ایک ہی وجود ہیں جنہیں ہم علیحدہ علیحدہ پہلوؤں کی شکل میں محسوس کرتے ہیں ۔ ہم ذہنی و جسمانی مظاہر دونوں کی علت خدا کو گردان سکتے ہیں۔ لیکن اول الذکر یعنی ذہنی مظاہر کے معاملے میں خدا یا جوہر محض ، بہ حیثیت شئے مفکر کے علت ہوگی اور موخر الذکر یعنی جسمانی مظاہر کے معاملے میں خدا یا جوہر ، شئے ممتد کی حیثیت سے ہی علت ہوگا ۔ ،، [2]

متوازیت نے جدید فلسفے میں کئی شکلیں اختیار کر لی ہیں ۔ ان میں سے چند کا بیان ذیل میں دیا جا رہا ہے :-

---

1 Ethics—Spinoza, p. 11-17
2 John Caird—Spinoza, p. 193

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(الف) نفسی طبیعی[1] متوازیت : اس مکتبہ فکر کا مبلغ اسٹاوٹ[2] ہے جس کے خیال میں ہر نفسیت[3] کے متناظر ایک عصبانیت[4] کا وجود ہوتا ہے ۔ تمام نفسی سلسلہ ہائے عمل کے ساتھ ساتھ بعض سلسلہ ہائے عمل وابستہ ہوتے ہیں ۔ یہ دونوں ہی یکساں طور پر حقیقی ہوتے ہیں ۔ ان میں کوئی علی رشتہ نہیں ہوتا ، لیکن ان میں انتہا درجہ کی موافقت پائی جاتی ہے ۔ یہ نظریہ وسیع معنی میں کوئی مابعد الطبیعاتی نظریہ نہیں ہے ۔ یہ صرف ایک نفسیاتی حقیقت کا بیان ہے ۔ ماہرین نفسیات نفسی اور دماغی سلسلہ ہائے عمل کے ناقابل تبدیل تلازم کے مظہر کو تو تسلیم کرتے ہیں ۔ لیکن وہ اس تلازم کی وجہ کے بارے میں مابعد الطبیعاتی سوالات نہیں اٹھاتے ۔

(ب) نفسی مواد کا نظریہ : کیفورڈ کے نزدیک مادی مواد کے ہر جوہر کے مقابلے میں ذہنی مواد کا ایک ایٹم موجود ہوتا ہے ۔ چنانچہ مادی مواد کے جوہر باہم مل کر عضوئیے کو تشکیل دیتے ہیں ۔ تو ان کے مقابل ذہنی مواد کے جوہر باہم مل کر ذہن کو متشکل کرتے ہیں ۔

(ج) دو پہلوئی نظریہ[6] : وارن[7] کہتا ہے کہ نفسی اور ذہنی سلسلہ ہائے عمل واقعات کے واحد سلسلے کی تشکیل کرتے ہیں ۔ یہ دونوں ماہیت کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتے ۔ اس کے برعکس وہ ایک ہی شئے کے دو رخ ہیں ۔ ذہنی اور دماغی سلسلہ ہائے عمل حقیقت کے موضوعی پہلو کو متشکل کرتے ہیں جب کہ معروضی پہلو دماغی سلسلہ ہائے عمل سے بنتا ہے ۔

---

1 Psycho-Physical Parallelism
2 Stout 3 Psychosis 4 Neurosis
5 Mind-Stuff Theory
6 Double-Aspect Theory
7 Warren

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(د) بے رنگ احدیت[1] کا نفسی نظریہ : نو حقیقت پسند عام طور پر اور خاص طور پر رسل اسی نظریے کے حامل ہیں کہ ایک ایسا ,, بے رنگ مواد ،، موجود ہے جو نہ ذہنی ہے اور نہ مادی ۔ اس مواد کو رسل بے رنگ جزئیات کا نام دیتا ہے ۔ یہ جزئیات مختلف دائروں میں منظم ہوتے ہیں ۔ ایک مخصوص سیاق میں اور ایک مخصوص کیفیت تنظیم میں وہ نفسیات کا موضوع بحث بنتے ہیں ، تو دوسرے سیاق میں اور دوسری ترتیب میں اگر انہیں لیا جائے ، تو وہ طبعیات کا موضوع بحث بن جاتے ہیں ۔

ایک فلسفیانہ نظام کے خالق کی حیثیت سے اسپنوزا کے سر وحدیت کے جرأتمندانہ پرچار کا سہرا بندھتا ہے ۔ اسپنوزا وہ پہلا جدید فلسفی تھا جس نے انتہائی پر استقامت انداز میں فلسفہ کا ایک تصوریتی نظام پیش کیا۔ ڈیکارٹ اور اس کے پیروؤوکارڈ ھل مل یقینی کا شکار تھے لیکن اسپنوزا نے روائیتی اور ہمعصر تصورات دونوں سے چھٹکارا پانے میں مثالی جرأت کا مظاہرہ کیا ۔ اس کے نظام فکر کا اثر بہت دور رس ثابت ہوا مطلقیت ـــ کو جو بعد از کانٹ ، فلسفہ کا طرۂ امتیاز ہے سب سے پہلے اسی نے روشناس کرایا ۔ اس کا نظریۂ متوازیت اپنے اندر بڑی صداقت لئے ہوئے ہے اور یہی وجہ ہے کہ آج بھی سائنسدان اور فلاسفہ اس کی تبلیغ کرتے ہیں ۔

متوازیت کی کمزوری یہ ہے کہ وہ ذہن کے موثر کردار کی نفی کرتی ہے ۔ ذہن جسم کے ساتھ متوازی نہیں ہے جیسا کہ فرض کیا جاتا ہے ۔ ذہن جسم کے مقابلے میں اعلیٰ تر حقیقت ہے یہ جسم کو کنٹرول کرتا او چلاتا ہے ۔ یہ تصور کرنا مشکل ہے کہ کس طرح مادہ ، اپنی زمانی ۔ مکانی تحدید کے با وصف ذہن جیسی غیر ممتد شئے سے تطابق پیدا کرتا ہے ۔

متوازیت کا نظریۂ آخیر میں ہمہ نفسیت پر منتج ہوتا ہے۔ جیسا کہ کنگھم کہتا ہے کہ ,, اگر یہ سچ ہے تو ہم منطقی طور پر یہ

---

1 Neutral Monism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نتیجہ نکالنے پر مجبور ہیں کہ جہاں کہیں جسمی فعلیت موجود ہے وہاں ذہن بھی موجود ہے، خواہ یہ فعلیت نامیاتی اشکال میں ہو — یا غیر نامیاتی مرکبات کی صورت میں ہو"[1]۔

متوازیت پر تبصرہ کرتے ہوئے پیٹرک لکھتا ہے کہ "اسپنوزا کا دو پہلو نظریہ بھی تجزئیے کے بعد محض الفاظ کی حد تک ہی مسئلہ کا حل ثابت ہوتا ہے مثلاً نہیں۔ اس لئے کہ ذہن و جسم کو ایک ہی جوہر کی دو صفات کہنے کے باوجود ثنویت برقرار رہتی ہے۔ وہ یوں کہ اسپنوزا صفت کی تعریف کرتے ہوئے "اسے وہ شئے" بتاتا ہے جو دانش جوہر میں اس کی ماہیت کے طور پر پائی جاتی ہے۔ چنانچہ دونوں کے مابین ایک بنیادی فرق نظر آتا ہے۔ دیکارٹ نے اساطیری حیوانی ارواح کو روشناس کرا کے ذہن و جسم کے درمیان مفاہمت کی کوشش کی تھی، اسی طرح اسپنوزا نے بھی ایک اساطیری جوہر کی مدد سے ان دونوں کو ملانا چاہا۔ اس طرح دو پہلو نظریہ مسئلے کا محض لفظی حل نظر آتا ہے۔

۶۔ ہمہ نفسیت : (Pan-psychism)

ہمہ نفسیت کی رو سے حقیقت اپنی ماہیت کے اعتبار سے نفسی ہے۔ یہ نظریہ آفاقی متوازیت[2] کا منطقی نتیجہ ہے۔ ہمہ نفسیت کو ہر دور میں تصوریتی فلاسفہ نے سند قبولیت دی ہے۔ قدیم یونانی فلسفے میں ہمیں — ہیولوحیویت Hylozoism کا مکتبۂ فکر ملتا ہے، جو یہ کہتا ہے کہ تمام مادہ زندگی اور شعور کی صفات رکھتا ہے۔ ایمپڈوکلیز[3] کے مطابق الفت و نفرت کے نفسی وظائف دنیا کے مادی عناصر کو باہم مربوط کر کے نامیاتی کلیتوں[4] کی شکل دیتے ہیں۔ لیکن اس نظریے کی ایک جامع و مبسوط منطقی توضیح کے لئے ہمیں اسپنوزا سے رجوع کرنا چاہئے۔ اسپنوزا کا نفسی طبیعی متوازیت کا نظریہ — ہمہ نفسیت کا

---

1 Problems of Philosophy—Cunningham, p. 287
2 Universal Parallelism
3 Empedocles
4 Organic Wholes

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کلاسیکی ماخذ بن گیا ہے ۔ اس نظریئے کے دیگر مبلغین میں سے فشنر[1] اور پالسن[2] زیادہ مشہور ہیں ۔

فشنر کے خیال کے مطابق دنیا ایک پیکر روح ہے ۔ کائنات نفسی زندگی سے متمیز ہے ۔ شعور جسے ہم انسان میں پاتے ہیں وہ ایک آفاقی شعور کا محض جزو ہے ۔ یہ آفاقی شعور پودوں ، جانوروں ، کرۂ ارض اور کائنات میں موجود ہے ۔ دنیا ایک عظیم عضویہ[3] ہے ۔ ایک طبیعی نفسی عضویہ جو انسان کی طرح جسم اور روح کا حامل ہے ۔ تاہم اس کی تعبیر تنویتی انداز میں نہیں ہوتی اس لئے کہ زیادہ زور نفسی پہلو پر دیا جاتا ہے جو ایک حقیقت ہے ۔ جب کہ جسم حقیقی اندرونی روحیتی زندگی کا بیرونی مظہر یا اظہار ہے ۔ چنانچہ پودے اور جانور بھی انسانوں کی طرح روح رکھتے ہیں ۔ فشنر روح ارض[4] کی بھی بات کرتا ہے اور آخر میں روح کائنات[5] کا بھی ذکر کرتا ہے ـــ جو خدا ہے ۔ طبیعی دنیا صرف خدا کی اندرونی زندگی کا بیرونی مظہر ہے ۔ مادی کائنات خدا کا جسم ہے ـــ گویا یہ خدا کا مرئی ملبوس[6] ہے "[7] ۔

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ پودوں میں بھی شعور ہوتا ہے ڈاکٹر پالسن نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ " انسانوں اور ادنیٰ جانوروں کے مقابلے میں ہم طبیعی حیاتی سلسلہ ہائے عمل کی تمثیل سے ملتے جلتے اندرونی سلسلہ ہائے عمل کا استخراج کرکے مطمئن ہو جاتے ہیں تو اس معاملے میں بھی ایسا ہی استخراج کیوں نہ کیا جائے ۔ اس لئے کہ بالآخر اول الذکر کے معاملے میں بھی تو ہم کوئی قابل اعتماد ثبوت نہیں دے سکتے ۔ اگر کوئی آدمی تمثیلی نتائج کو بہت زیادہ غیر یقینی سمجھتا ہے تو اسے آپ کسی منطق کی رو سے یہ باور کر لینے پر مجبور نہیں کر سکتے کہ بیکڑیا . . . . کیڑوں . . . . مینڈکوں اور خرگوشوں میں

---

1 Fechner
2 Paulsen
3 Organism
4 Earth-soul
5 Soul of Universe
6 Visible Garment
7 Introduction to Philosophy--Patrick, p. 245

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نفسی زندگی کا وجود ہے ۔ لیکن اگر وہ مینڈکوں وغیرہ کے سلسلے میں مذکورہ بالا طریق استدلال کو بغیر کسی تکلف کے استعمال کرے، اور جیسا کہ ہم سب ہی ایسا کرتے ہیں ــ تو کوئی وجہ نہیں کہ ہم پودوں کے سلسلے میں نفسی زندگی کو خارج از بحث قرار دیں ۔ اس لئے کہ پودے مرئی حیاتی سلسلہ ہائے عمل کے معاملے میں جانوروں سے بہت مشابہ ہیں ۔ مثال کے طور پر یہ مشابہت ہمیں ــ تغذیے[1]، نشو و نما[2]، خلیاتی ساخت[3] اور تولید[4] و تناسل کے سلسلے میں ملتی ہے ۔،،

ڈاکٹر پالسن استدلال کے دائرے کو کچھ اور آگے بڑھاتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ غیر نامیاتی دنیا میں بھی نفسی صفات ہوتی ہیں ۔ اور اس سے وہ یہ نتیجہ برآمد کرتے ہیں کہ پوری کائنات میں خواہ وہ نامیاتی ہو یا غیر نامیاتی، ذہن کا وجود ہے ۔ کائنات میں ہر ایٹم یا ہر ذرہ زندگی . . . . ذہن اور حافظہ رکھتا ہے ۔

ہمہ نفسیت سائنسی اعتبار سے ناقابل قبول ہے ۔ ذہن کا مظہر انتہائی پیچیدہ ہوتا ہے ۔ یہ ایک عصبی نظام سے راست تعلق رکھتا ہے ۔ کسی فعل یا حرکت کو نفسی تصور کرنا در اصل ذہن کے مسئلے کو ادعائی انداز میں دیکھنا ہے ۔ مادہ قوت کا مرکز ہو سکتا ہے لیکن یہ قوت نفسی نہیں بلکہ خالصتاً میکانکی ہوتی ہے ۔ ڈاکٹر مارون ہمہ نفسی فلاسفہ سے اس امر پر متفق ہیں کہ پوری کائنات میں ایک آفاقی شعور جاری و ساری ہے ۔ لیکن وہ اس نظریے کو کہ مادہ اپنی کوئی نفسی زندگی رکھتا ہے ــ رد کرتے ہیں ۔ غرضیکہ ہمہ نفسیت سائنسی اذہان کے لئے اپنے اندر کوئی کشش نہیں رکھتی ۔

۷ ۔ تبع مظہریت کا نظریہ (Epiphenomenalism)

تبع مظہریت کے نظریئے کی رو سے تمام نفسی وقوعات[5] کا تعین کلیتاً طبیعی وقوعات[6] کے ذریعہ ہوتا ہے ۔ یہ نظریہ بھی ذہن کے مادی

---

1 Nutrition
2 Growth
3 Cellular Structure
4 Reproduction (Epiphenomenalism)
5 Psychical Events
6 Physical Events

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نظریوں کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے ۔ ہکسلے[1] نے اس مادی نقطۂ نظر کو جسم و ذہن کے تعلق کی توضیح کے لئے استعمال کیا ۔ ذہن کو جسم کا تابع مظہر گردانا جاتا ہے ۔ لہذا یہ علاوہ اس کے کچھ نہیں کہ یہ مظاہر کا ایک مجموعہ ہے ۔ اور یہ ہی مظاہر اعصابی نظام میں تغیرات و عوامل کا سبب بنتے رہتے ہیں ۔ جسم ہی محض ایک حقیقت ہے ۔ ''وہ شئے جسے ہم ذہن کہتے ہیں محض ایک تابعۂ مظہر ہے . . . . ایک غیر وصائفی[2] وجود ہے جو عقبی دماغ[3] کی مختلف صورتوں کی فعلیتوں پر اثر انداز ہوتا رہتا ہے ۔ یہ ایک طرح کا عکس ہے جو جسم سے منعکس ہوتا رہتا ہے ۔''[4] (پیٹرک)

'' شعور بلا شبہ ایک حقیقت ہے ۔ لیکن ایک خود مختار اور قطعی حقیقت نہیں ہے ۔ شعور بعض پیچیدہ مادی معروضات[5] کا وصف ہے ۔ مثلاً حیوانی عضوی نظام ۔ یہ لازمی اور اساسی طور پر مادہ کا وصف نہیں ہے ۔ بلکہ یہ ایک استخراجی وصف[6] ہے جسے مادہ بعض مخصوص حالات کے زیر اثر پیدا کر لیتا ہے ۔ یعنی یہ کہ مادہ کی کسی خاص ترکیب و تنظیم کے سبب ایسا ممکن ہوتا ہے ۔ وقتاً فوقتاً ایک مادیتی نظام اچانک ایک پیچیدہ قسم کی ترکیب کا حامل بن جاتا ہے ۔ اور با شعور ہو جاتا ہے ۔ اور اس وقت تک اسی حالت میں رہتا ہے جب تک کہ یہ پیچیدہ ترکیب موجود ہوتی ہے ۔ جب تک کہ مادی ذرات کی تنظیم و ترتیب نہیں بگڑتی ۔ یا اس کی جگہ کوئی دوسری ترکیب نہیں لے لیتی ۔ شعور قائم رہتا ہے جب کہ مادے کے مستقل وظائف جوں کے توں ہی رہتے ہیں[7] ۔

تبعۂ مظہریت ۔ ایک طرح کی مادیت ہے ۔ چنانچہ اس کے ساتھ ذہن کے مادی نظریات کی تمام دشواریاں موجود ہیں ۔ نفسیات کے جدید

---

1 Huxley
2 Functionless Attendant
3 Cerebral Brain
4 Introduction to Philosophy—Patrick, p. 245
5 Complex Material Objects
6 Derivative Property
7 C.H. Whiteley—An Introduction to Metaphysics, p. 28

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مطالعہ نے اس امر کی تصدیق کر دی ہے کہ ذہن ایک خود مختار ذات ہے جسے اعصابی سلسلہ ہائے عمل کے مساوی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اسے وظائف کی ٹھیک ٹھیک ادائیگی کے لئے ایک ترقی یافتہ اعصابی نظام کی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر یہاں اس کا کوئی جواز موجود نہیں کہ اس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا رہے کہ یہ اعصابی سلسلہ ہائے عمل کی ایک کلیت ہے۔ ذہن ایک حرکی اصول ہے جو مختلف طریقوں سے اپنے وظائف ادا کرتا ہے . . . . چنانچہ ذہن پر ایک مظہر تابع کی حیثیت سے غور و فکر کرنا درست نہیں۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ معکوس و مشروط[1] رد عمل کا مادی فارمولا، تمام تر فکری فعلیتوں کا جواز نہیں بن سکتا۔ گسٹیلائیٹ نفسیات[2] کے مکتبۂ فکر اور اس کے حامیوں کی پیش کردہ تجربی تحقیقات نے ''سیکھنے کے عمل،، میں بصیرت کے رول کا مظاہرہ کیا ہے۔ مزید برآں یہ کہ لا شعوری ماخذات کے مظاہر کو '' نوم ترجیہی عمل[3] ،، کے ماہرین نے تسلیم کیا ہے۔ ایسے ذہنی امراض جو بنیادی طور پر اپنی ماہیت کے اعتبار سے نفسی ہیں جسم کے وظائف سے ان کا تعلق محض برائے نام ہے۔ اگر ذہن کچھ نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ ایک جسم کا مظہر تابع ہے تو پھر ذہنی امراض کے سلسلے میں تحلیل نفسی[4] کے طریقوں کے اطلاق اور ان طریقوں سے علاج کے امکان کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ اس ضمن میں تحقیقات کا کافی مواد موجود ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ذہن ایک '' ظہور بارزہ،، ہے۔ نہ کہ یہ اعصابی سلسلہ ہائے عمل کا ایک مجموعی ماحصل ہے۔ چونکہ ذہن ایک ''ذات بارزہ،،[5] کی حیثیت میں موجودات کی سطح پر اپنا ایک اعلیٰ مقام رکھتا ہے، لہٰذا یہ مناسب نہیں ہے کہ اس کی توضیح و توجیہہ دماغ کے ایک مظہر تابع کے طور پر کی جائے۔

---

1 Reflex and Conditioned Reflex
2 School of Gestalt
3 Psycho-Therapist
4 Psychoanalysis
5 Emergent
6 Emergent Entity

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۸ - اختتامیہ

جدید نفسیاتی مطالعہ نے تصوریت پرستوں اور مادیت پرستوں کی انتہا پسندانہ روش کو مسترد کر دیا ہے - علم نفسیات مادہ کو مسترد کرکے ذہن کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں اور نہ ہی ذہن کو مسترد کرکے مادے کو قبول کرنے پر تیار ہے - خاص طور پر جمہوریت پسند ممالک میں جدید نفسیات کے فروغ نے اس بات کی تصدیق کر دی ہے کہ ذہن و جسم ہمارے تجربہ کے دو پہلو ہیں جو باہم ایک دوسرے کے ساتھ گہرا تعلق رکھتے ہیں- حقیقتاً یہ ایک اسرار ہے کہ کس طور پر حسی تہیجات[1] ـــ نفسی افعال میں متبدل ہو جاتے ہیں اور کس طرح سے قوائے ارادی، عضلاتی تحرک[2] میں بدل جاتے ہیں - لیکن یہ کہ دونوں کے مابین ایک طرح کا تعامل موجود ہے اور یہ ہمارا تجربہ ہے - ایک نفسیات کے طالب علم کے لئے غالباً تجربی نقطۂ نظر سب سے بہتر طریقہ ہے ـــ یہ ضروری نہیں رہ جاتا کہ وہ مابعد الطبیعاتی تحقیقات کی ضرورت محسوس کرے - جدید نفسیات نے اصول تعامل کو ایک تجربی حقیقت کے طور پر تسلیم کر لیا ہے -

طبیعات کے جدید مطالعے نے مادے کے بارے میں یہ انقلابی تبدیلی پیدا کی ہے کہ مادہ اب ایک غیر متغیر اور جامد شئے سمجھا جاتا ہے - جدید سائنس کے نزدیک مادہ توانائی کے مراکز کا نام ہے لہذا ذہن اور مادے کے درمیان کوئی واضح امتیاز باقی نہیں رہ گیا ہے جیسا کہ مادے کے بارے میں پہلے تصور کیا جاتا تھا - ذہن کسی طور پر مادے سے اپنے خواص کے اعتبار سے مختلف ہے کیونکہ یہ ایک اعلیٰ درجے کی تنظیم و تشکل کا حامل ہے - برٹرینڈ رسل کہتا ہے کہ غالباً " ذہن و مادہ " ـــ " بے رنگ جزئیات[3]" کی دو مختلف تراتیب ہیں - یہ بے رنگ جزئیات ایک ہی سیاق سے متعلق ہیں، مگر یہی جب کچھ مخصوص نہیج پر منظم ہو جاتے ہیں تو مادے کی شکل اختیار کر جاتے ہیں - اور

---

1 Sensory Stimulations
2 Muscular Movement
3 Neutral Particulars

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جب یہ ھی مختلف سیاق سے مترتب ھوتے ھیں تو ذھن وجود میں آتا ھے ۔ در اصل ذھن و مادے کا اختلاف ، جوھر کا اختلاف نہیں ھے ۔۔ بلکہ یہ صرف ترتیب و تنظیم کا اختلاف ھے ۔ اور ان کے مابین ربط کا ماجرا اب اس درجہ مشکل نہیں رھا ھے جیسا پہلے تصور کیا جاتا تھا ۔ بلکہ یہ دونوں ھی حقیقی متصور ھوتے ھیں ۔۔ اس کے باوجود یہ دونوں ھی علیحدہ علیحدہ ذاتوں کے طور پر اپنے اپنے جداگانہ استحقاق کے با وصف باھم مربوط ھو سکتے ھیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ساتواں باب

آزادیٔ ارادہ

۱- تعارف

آزادیٔ ارادہ[1] کا مسئلہ مختلف ادوار کے فلاسفہ کے مابین پر جوش مباحثوں کا موضوع رہا ہے۔ اپنے محدود ترین معنی میں آزادی کے لفظ سے کسی بیرونی قوت کی جانب سے کسی قسم کے جبر، دباؤ یا امتناع کا نہ ہونا مراد ہوتا ہے۔ غلام آزاد نہیں ہوتا اس لئے کہ اس پر دوسروں کی جانب سے پابندیاں ہوتی ہیں۔ ان معنی میں بیسویں صدی کے مردوں اور خواتین کو نسبتاً زیادہ بڑے پیمانے پر آزادی حاصل ہے۔ تاہم آزاد ارادے کی بحث میں سے لفظ آزادی کا تضمن (مفہوم) قدرے مختلف ہوتا ہے۔ سوال زیر بحث یہ ہے کہ آیا کسی شخص کے افعال ان معنی میں آزاد ہیں کہ ان کے ناگزیر ہونے، معین ہونے اور یقینی ہونے کا انحصار، مجموعی صورت حال میں، اپنے سے پہلے رونما ہونے والے عوامل پر نہیں ہوتا۔ نہ ہی ان مقدم عوامل سے ان کی پیش بینی کی جا سکتی ہے۔

آزادیٔ ارادے کے نظریئے کے حامی فلاسفہ کو اختیاریت[2] پسند کہا جاتا ہے اور دوسرے فلاسفہ جو آزادیٔ ارادہ کو نہیں مانتے وہ لزومیتی[3] یا جبریتی[4] کہلاتے ہیں۔

---

1 Freedom of Will
2 Liberterians
3 Necessarians
4 Determinists

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲ ۔ فلسفۂ جبریت یا لزومیت :

جبریت پسند فلاسفہ ارادے کی آزادی کے عدم وجود کو ان حقائق سے ثابت کرنا چاہتے ہیں ــــ

(۱) ارادی فعل[1] کا نفسیاتی تجزیہ ظاہر کرتا ہے کہ انسانی ارادہ آزاد نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعین اس محرک سے ہوتا ہے جو کسی مخصوص صورت حال میں سب سے زیادہ قوی ہو ۔

(۲) انسانی افعال کی پیش گوئی روزمرہ کی ایک عام سی بات ہے ۔ نیز یہ کہ آج لوگوں کے مستقبل کے بارے میں پیش گوئی کرنے کے لئے سائنسی بنیادوں پر نفسیاتی طریقے بھی وضع کئے جا چکے ہیں ۔ پیش گوئی کے اس امکان میں یہ حقیقت مضمر ہے کہ انسانی ارادہ کا تعین مقدم حالات سے ہوتا ہے ۔

(۳) مادئین کے نزدیک ذہن کا ایک غیر ممتد عامل[2] کی حیثیت سے کوئی وجود نہیں ہے ۔ تمام ذہنی مظاہر بنیادی طور پر عضویاتی سلسلہ ہائے عمل ہیں ، جن کی فعلیت کا تعین بعض مادی اور میکانکی قوتوں پر منحصر ہے ۔ اس لئے ارادے کی آزادی کے لئے کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی ۔

(۴) وحدت الوجود کے مابعد الطبیعاتی نظریئے کی رو سے خدا یا ہستیٔ مطلق کے علاوہ کسی دوسری حقیقت کا کوئی وجود نہیں ۔ انسانی ذہن اپنی کوئی جداگانہ حقیقت نہیں رکھتا ، چنانچہ اس کی آزادی کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا ۔ تمام انسانی افعال کا تعین خود خدا کی ذات کرتی ہے ۔

(۵) یہ سائنسی مقولہ ــــ کہ لا شئے سے شئے یعنی عدم سے وجود برآمد نہیں ہو سکتے ــــ مسلمہ طور پر آفاقی اطلاقیت کا حامل ہے ۔ اگر

---

1 Voluntary Action
5 Non-Extended Agent

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علت کے بغیر کچھ واقع نہیں ہو سکتا ـــ تو ذہنی فعالیتوں کی بھی اپنی علل ہونی چاہئیں ۔ اس لئے یہاں بھی ارادے کی آزادی کی نفی ہوتی ہے ۔

(۶) مذاہب کی رو سے ـــ خدا علیم مطلق ہے ۔ وہ جانتا ہے کہ کل کیا ہونے والا ہے ۔ یعنی خدا کی یہ پیش آگہی اس بات کا ثبوت ہے کہ تمام انسانی فعلیتی بنیادی طور پر ملزوم ہیں ـــ آزاد نہیں ـــ

لیکن فلسفہ' جبریت کے حامیوں کے مندرجہ بالا دلائل قابل قبول نہیں ہیں ۔ اب ہم یہاں ان کا یکے بعد دیگرے تجزیہ کریں گے ـــ

پہلی بات تو یہ ہے کہ ارادے کی نفسیات جس پر جبریت کی بنیاد استوار ہے مغالطہ آمیز ہے ۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ارادیت کا تعین محرکات کی شدت پر منحصر ہے تاہم محرکات کی شدت بنیادی طور پر خود ذات پر منحصر ہوتی ہے اور اس کا انحصار مقدم حالات پر نہیں ہوتا ۔

دوسری بات یہ ہے کہ پیش گوئی کے امکان میں یہ بات لازماً مضمر نہیں ہے کہ انسانی فعل کا تعین مقدم حالات ہی سے ہوتا ہے ۔ پیش گوئی کا امکان آزادیٔ ارادے سے بھی مطابقت رکھتا ہے ۔ اس لئے کہ ارادے کی آزادی سے ہماری مراد ارادے کا تلون نہیں ہوتا ۔ اگر ارادے کا تلون مراد ہوتا تو واقعی انسانی افعال کی پیش گوئی ناممکن ہوتی ۔ اخلاقی زندگی کے معنی کردار کی تشکیل کے ہیں ۔ بہ الفاظ دیگر افعال کی معین عادتوں کی تشکیل ہی اخلاقی زندگی ہے ۔ اور اگر ایک عادت عمل معین ہو تو وہ یکساں اور قابل پیش بینی ہوگی ۔ تیسری بات یہ ہے کہ مادیت کائنات کا ایک صحت پر مبنی نظریہ' نہیں ہے چنانچہ اس کے فیصلے کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا ۔

چوتھی بات یہ ہے کہ خدا کے وجود کے بارے میں وحدیتی اور کثرت الوجودی نظریات سے خدا اور کائنات کے مابین تعلق کی توجیہ نہیں ہوتی ۔ اور یہ کہ قابل پرستش ہونے کے لئے خدا کو اپنے بندوں کے لئے خاطر خواہ گنجائش رکھنا ہوگی ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پانچویں بات یہ ہے کہ قانون علت آزادیٔ ارادہ سے غیر متوافق نہیں ہے ۔ آزادیٔ ارادہ کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ ارادہ کوئی بے علت معلول ہے ۔ ارادے کو خود ذات جنم دیتی ہے اور ایسا کرتے ہوئے وہ اپنے سے خارج میں موجود کسی شئے کے جبر کا شکار ہونے کے بجائے خیر کے اپنے تصور کے ماتحت سرگرم عمل ہوتی ہے ۔

آخر میں خدا کا عالم الغیب ہونا بھی انسان کی آزادی سے غیر متوافق نہیں ہوتا ۔ خدا ــــ ماضی حال اور مستقبل سب کو ایک دائمی اور ابدی حال میں سمو لیتا ہے ۔

۳ ۔ آزادیٔ ارادہ کے اثباتی ثبوت :

کانٹ نے کہا تھا کہ آزادیٔ ارادہ اخلاقی حکم کا ایک اصول موضوعہ ہے ۔ اخلاقی حکم میں ــــ " ایسا ہونا چاہئے " یا " اخلاقی فرض " کا احساس مضمر ہوتا ہے ۔ اگر ارادہ آزاد نہ ہوتا تو فرض اور ذمہ داری، اخلاق ، عدل ، حسن و قبح ، خیر و شر جیسے تصورات بے معنی ہوتے ۔

ان دنوں جدید طبیعات کے میدان میں لا تعینیت کے اصول کی دریافت کے نتیجے میں ارادے کی آزادی کے قدیم مبحث سے فلاسفہ کو بڑی دلچسپی پیدا ہو چلی ہے ۔ اسی وجہ سے بعض لوگ یہ فرض کرنے لگے ہیں کہ خود سائنس جسے عام طور پر ہر قسم کی غیر جبریتی آزادی کا دشمن تصور کیا جاتا تھا ۔ اب اپنے موقف سے پیچھے ہٹ رہی ہے اور اس نے طبیعی حقیقت کی دنیا میں بھی ایک خاص قسم کی آزادی کا اثبات کیا ہے ۔

مزید برآں آزادیٔ ارادہ کے بارے میں برگساں اور جیمس کے جراٗتمندانہ موقف کے نتیجے میں بھی اس موضوع سے لوگوں کو غیر معمولی دلچسپی پیدا ہوئی ہے ۔ جیمس نے ایک ایسے وقت میں آزادی کا پرجوش دفاع کرکے اپنے ہمعصروں کو ششدر کر دیا ، جب کہ آزادی اور ہر سائنسی اصول ، خاص طور پر قانون علت کے درمیان ایک تصادم نمایاں نظر آتا تھا ۔ اپنی کثرتیتی اور مضطرب کائنات کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تصور کے سبب جیمس بہت سے لوگوں کے نزدیک حوصلہ و امید کا پیامبر ہے ۔ خود جیمس آزادی کو اخلاقی بنیادوں پر اور راست تجربے کی بنیاد پر ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرتا ہے ۔ اخلاقی جد و جہد کو ایک حقیقی جدو جہد ہونا چاہئے صرف بناوٹی نہیں ۔ اور یہ حقیقی صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے جب آزادی کے اصول موضوعہ کو ملحوظ رکھا جائے ۔

جیمس کی طرح برگساں بھی ارادے کی آزادی کو تسلیم کرتا ہے ۔ برگساں کے نزدیک آزادی حقیقت کی اپنی ساخت میں موجود ہوتی ہے ۔ آزادی کو نفسی زندگی کا جوہر سمجھئے ۔ زندگی خود آزادی ہے ۔ قانون علت کا اصول تخلیق (جوش حیات) پر کوئی اطلاق نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ اصول مطلقاً آزاد ہے ۔

برگساں کے انتہا پسندانہ موقف کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا ۔ انسان ان معنی میں آزاد نہیں ہوتا کہ وہ جو جی چاہے کر سکے ۔ ارادہ جسم میں محصور ہوتا ہے چنانچہ اسے ان حد بندیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو جسم کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں ۔ ہمارے ارادے ایک حد تک ہمارے علم اور ہمارے محسوسات سے متعین ہوتے ہیں ۔ ہم ایک سماج میں ، کسی ریاست میں اور کسی سیاسی تنظیم کے تحت زندگی بسر کرتے ہیں ۔ اور یہ صورت حال ہم سے کسی حد تک اپنی آزادی کی قربانی کی متقاضی ہو سکتی ہے ۔ چنانچہ انسانی آزادی کو ہم مندرجہ ذیل مثال سے زیادہ بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں ـــ یوں سمجھئے کہ ایک گائے کھونٹے سے بندھی ہوئی ہے ۔ یہ گائے اسی حد تک حرکت کر سکتی ہے جہاں تک اس کی رسی کا طول ہے ۔ لیکن رسی کے طول سے باہر جانے سے وہ قاصر ہے ۔ اسی طرح ہم بھی آزاد ہیں لیکن انہیں حدود کے اندر جو ہم پر مادی دنیا ـــ سماج ـــ ریاست اور حکومت کی جانب سے عائد ہوتی ہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آٹھواں باب

مقولات فہم

(زمان و مکاں، جوہر و علیت)

۱ تعارف

انگریزی لفظ (Category) مقولہ[1] یا تصدیق[2] کی اصطلاح، امتیازی تعمیم[3]، یا بہ الفاظ دیگر نہج وجود کے مفہوم میں مستعمل ہے۔ ارسطو نے اس اصطلاح کو کسی قضیئے[4] کے محمول[5] کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ یا پھر جہاں وجود کی جہتوں میں سے کسی ایک حتمی جہت کے اثبات کا ادعا کیا جائے۔ ارسطو قضیوں کے بارے میں یہ سمجھتا تھا کہ یہ قضیات وہ بیانات[6] ہیں جو دو اصطلاحوں کے مابین ایک ربط باہمی ہیں۔ قضیات کے تجزئیے سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ یہ محمولات وجود کی حتمی جہتوں۔ یا امتیازی تعمیم کی دس اقسام (مقولات عشرہ[7]) کی نمائندگی کرتے ہیں اور ان جہتوں کو وہ مقولات یا تصدیقات کا نام دیتا ہے۔ ان مقولات کو وہ اس طرح بیان کرتا ہے:۔

---

1 Category
2 Verification
3 Generalization
4 Proposition
5 Predicate
6 Statements
7 Ten-Categories

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۱) جوہر (Substance) (۲) کمیت (Quantity)
(۳) کیفیت (Quality) (۴) اضافت (Relation)
(۵) این (Space) مکان ــ کہاں ، جہاں
(۶) متے (Time) زمان ــ کب ، جب
(۷) مقام (Position) (۸) قبضہ یا ملک (Possession)
(۹) فعلیت (Action) (۱۰) انفعالیت (Passion)

کانٹ نے بیان یا قضیے کے صور[1] سے فہم کے خالص اشکال کی ایک واضح اور جامع فہرست کا استخراج کیا ہے ۔ روایتی منطق میں قضیات کا مطالعہ مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت کیا جاتا ہے :ــ

(۱) کمیت
(۲) کیفیت
(۳) اضافت
(۴) جہت

کانٹ نے ان میں سے ہر عنوان کو چار مختلف اشکال میں تقسیم کیا اور اس طرح کل بارہ مقولات کی ایک جامع فہرست مرتب کی ۔

(۱) کمیت	ــ	کلیہ	ــ	جزیہ	ــ	شخصیہ
(۲) کیفیت	ــ	موجبہ	ــ	سالبہ	ــ	تحدیدی
(۳) اضافت	ــ	حملیہ	ــ	شرطیہ	ــ	منفصلہ
(۴) جہت	ــ	احتمالیہ	ــ	مطلقہ	ــ	ضروریہ

فہم کے یہ مندرجہ بالا بارہ متعلق اصول جو تجربے کی لازمی صورت حال تشکیل دیتے ہیں، انہیں کانٹ مقولات فہم[2] کا نام دیتا ہے ۔ ہیگل نے ان اصولوں کی تعداد ستر بتائی ہے اور شاپنہاور نے ان اصولوں کو کم کر کے علیت پر منطبق کیا ہے ۔ لیکن نہج وجود کے سلسلہ میں عمومی خصوصیات ، مکان ، زمان ، علیت ، جوہر خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ فلسفہ کے طالب علم سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ تجربہ کے بنیادی پہلوؤں پر غور و فکر کرتا ہو ۔

1 Forms
2 Categories of Understanding

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲ - مکان

خارجی عالم کے بارے میں ہمارا علم تصور مکان کے حوالوں پر مشتمل ہے ۔ ہم مکان میں اشیا کو موجود پاتے ہیں اور اس وقت ہماری حیرت کی کوئی انتہا نہیں ہوتی جب آسمان پر پھیلے ہوئے ستاروں کی روشنی جو اب تک، باوجودیکہ اس کی رفتار ۱,۸۶,۰۰۰ میل فی سیکنڈ ہے ہمارے سیارے تک نہیں پہنچ پائی ہے ۔ مگر اس میں حیرت کا کوئی مقام نہیں ۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ تمام ادوار کے فلاسفہ مسائل مکان کے بارے میں ہمیشہ سے بڑے سنجیدہ رہے ہیں ۔

عام طور پر ہمارا خیال ہے کہ مکان ایک عظیم خلا یا ایک بے کراں جوف[1] ہے جسمیں اشیا پائی جاتی ہیں اور اسی کے اندر یہ حرکت کرتی ہیں ۔ تاہم جدید ترین تحقیق کی رو سے سائنس کا خیال ہے کہ یہ مکان بے کراں "ایثر"[2] سے بھرا ہوا ہے ۔ مسائل مکان کا مطالعہ دو نقطۂ نظر سے کیا جا سکتا ہے ۔ ادراکی[3] (نفسیاتی) یا، تصوراتی[4] (منطقی) ۔

مدرک مکان وہ ہے جسے ہم عام طور پر مدرک کرتے ہیں اور جو ہمارے چاروں طرف بے کراں طور پر پھیلا ہوا ہے ۔ خواہ یہ بھرا ہوا ہو یا ایک خلا ہو ۔ ایسا مدرک مکان اجتماعی ہم موجودیتی[5] نقاط ہیں جو فاصلے، سمت اور محل وقوع کے اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ متعلق ہیں ۔ تجربی مکتبۂ فکر کے نفسیات دانوں کا کہنا ہے کہ مکان فعالی اور انفعالی[6] لمس اور بصارت سے مدرک ہوتا ہے ۔ انفعالی لمس و بصارت کا احساس اپنی جامعیت کے ساتھ ہمیں ہم موجودیت[7] کا تعقل دیتا ہے، جب کہ فعالی لمس و بصارت کا احساس اپنے تحرک کے ذریعہ ہمیں فاصلے، سمت اور محل وقوع کے مکانی رشتوں کا تعقل کراتا ہے ۔

---

1 Great Void
2 Ether
3 Perceptual
4 Conceptual
5 Co-Existing Points
6 Active-Passive-Touch
7 Co-Existence

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایسے نفسی مکان کا تصور اس وقت درست متصور کیا جا سکتا ہے جب اسے اشیا اور مکانوں کے جداگانہ اور منفرد حوالے سے سمجھا جائے۔ چونکہ مکان کے بارے میں ہمارا تصور بے کراں اور ہمہ جہتی طور پر لامنتہی ہے اس لئے یہ ادراکی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایسی لا محدود چیز کو ہم اپنے محدود حواس سے مدرک نہیں کر سکتے۔ مکان کا تصور ایک کلی غیر منتہی شئے کی حیثیت سے ہم تک منطقی تجرید کے واسطے سے ہی پہونچ سکتا ہے۔ چنانچہ اس طرح کے تصور مکان کو تصوراتی مکان کہا جاتا ہے۔

تصوراتی مکان در اصل علم ہندسہ کی تجرید[1] ہے۔ ہم ایسے مکان کو تین یا تین سے زائد جہتوں (کثیرالابعادی مکان یا ہمہ جہتی[2]) میں تصور کر سکتے ہیں۔

پیٹرک اس سلسلے میں کہتا ہے[3]:—

''وہ مکان جسے ہم ایک تصوراتی مکان سمجھتے ہیں، وہ اشیا کے درمیان محض ایک مدرک رابطے کا نام نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک طرح سے تمام ممکنہ متعلقات کے خاکے یا ترکیب کی ایک قسم ہے۔ جس کمرے میں ہم کام کر رہے ہوتے ہیں اس کمرے کے آٹھ کونوں کا ہم ادراک کر رہے ہوتے ہیں اور ایسا کرتے ہوئے ہم بہ یک وقت ان آٹھ کونوں کی باہم نسبت کا ادراک بھی کر رہے ہوتے ہیں اور اسی کو ہم حقیقتاً مدرک مکان کا نام دیتے ہیں لیکن ہم اپنے تصور میں اسی کمرے کے تلے اوپر کچھ دوسرے کمروں کو بھی متصور کرتے ہیں جو ایک کے اوپر ایک ہر جہت میں لا محدود طور پر بلند سے بلند تر اور پھر لامنتہی طور پر بلند ہوتے چلے جاتے ہیں اور اس طرح سے ایک مثالی مکان کا اک عالم بسیط ہمارے ادراک میں آتا ہے۔ اسی کو ہم تصوراتی مکان کا نام دیتے ہیں اور یہ مکان ہمیں ایک خلا یا جوف کے مانند معلوم ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ یہ ہمارے لئے لا منتہی طور پر خود کو پھیلاتا ہی چلا جاتا ہے۔

---

1 Abstraction
2 Multi-Dimensional
3 Introduction to Philosophy—Patrick—p. 63.

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چنانچہ اس پھیلاؤ کا اس کے علاوہ اور کوئی مفہوم نہیں ہوا کرتا کہ ہم ان ممکنہ مکانی متعلقات کی کوئی حد قائم کرنے سے قطعی قاصر ہوا کرتے ہیں۔ لہٰذا تصوراتی مکان خود ہمارے ذہن کا ہی ساختہ و آمیختہ ہے اور جہاں اس قسم کی حقیقت کا فقدان محض ہے جو ہمارے مکان مدرک سے وقوع پذیر ہوتی ہے۔"

مختلف مکاتب فکر کے فلاسفہ نے مکان کے تصور کے بارے میں مختلف توضیحات کی ہیں۔ ڈیکارٹ نے مکان یا امتداد کی توضیح یہ کی ہے کہ یہ مادے کی ایک صفت (عرض) ہے۔ اسپنوزا نے امتداد یا مکان کے سلسلے میں یہ کہا ہے کہ یہ جوہر کی لا محدود صفات (لا محدود اعراض) میں سے ایک صفت ہے۔ اور جوہر وہ خدا کو کہتا ہے۔ لینیبر کے نزدیک مکان کوئی معروضی شئے یا ذات نہیں بلکہ یہ ایک پیچیدہ ادراک ہے۔ کائنات حتمی طور پر موناد کی ساختہ ہے اور یہ موناد بالذات روحیتی اور غیر مکانی ہیں۔ لیکن ہم اپنے عمل ادراک کے جبلی نقص کی بنا پر چیزوں کو پھیلتا سکڑتا ہوا دیکھتے ہیں یعنی ممتد پاتے ہیں۔ تجربیت پرست ایک مکتبۂ فکر کی حیثیت سے مکان کو خالصتاً "عمومی تصور" کہتے ہیں۔ یہ ایک مجرد تصور ہے جسے ہم مخصوص فاصلوں (العباد) کے ذاتی علم کی بنا پر اخذ کرتے ہیں۔

زمان و مکان کے تخیل کے بارے میں کانٹ کا تجزیہ ایک مسلم الثبوت اہمیت کا حامل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مکان کا تصور ادراک کی ایک قبل از تجربی صورت حال ہے۔ اس نے مکان کی قبل از تجربی حیثیت کے بارے میں مندرجہ ذیل دلائل دیئے ہیں:-

۱۔ کسی خارجی شئے کے محسوسات کے ضمن میں مکان کی حیثیت ایک پیش از قیاسی[1] صورت ہے۔ خارجی اشیا کا مشاہدہ صرف اسی وقت ممکن ہے جب کہ یہ اشیا مکان میں موجود ہوں۔ لہٰذا مکان کا تصور ایک تجربی تصور نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ تجربیت پرست خیال کرتے ہیں کہ یہ مخصوص خارجی اشیا کے تجربات کی بنا پر مجرد ہو کر ہمارے لئے آ موجود ہوتا ہے۔

1 Pre-Supposed

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲ ۔ ہم کسی چیز کا ادراک ، اسے اس کی تمام صفات سے محروم کرنے کے بعد بھی کر سکتے ہیں ۔ کیونکہ ان صفات کا انحصار ہمارے مشاہدے پر ہے ۔ یہاں تک کہ ہم اشیا کو کلیتاً متصور کر سکتے ہیں ۔ لیکن ہم خود مکان کا تصور نہیں کر سکتے ۔ لہذا مکان کا وجود ہمارے تجربے پر مبنی نہیں ہوتا ۔

۳ ۔ مکان ہمارے سامنے ایک لا منتہی موجود قدر کی حیثیت میں پیش رہتا ہے جو اندرون ذات اپنے تمام ہی اجزاٗ رکھتا ہے ۔ ایسی لا محدود ذات کلی ہمارے ادراک کا عکس نہیں ہو سکتی ۔

۴ ۔ سب سے زیادہ پیش از قیاسی اور فیصلہ کن ثبوت مکان کے بارے میں جیومیٹری سے ملتا ہے کہ جو اشکال اور فاصلوں کا علم ہے ۔ جیومیٹری کی صداقتیں لازمی ’آفاقی، یقینی اور مطلق ہیں ۔ اس قدر مطلق ایقان کی ضمانت تجربہ کبھی نہیں دے سکتا ۔ لہذا مکان کا تصور ہمارے تجربہ کا نتیجہ نہیں ہو سکتا بلکہ یہ ایک قبل از تجربی مشاہدہ ہے ۔

کانٹ کے نزدیک مکان تجربی طور پر حقیقی ہے ، لیکن مافوق التجربی طور پر تصوراتی ہے ۔ تجربی طور پر حقیقی ان معنوں میں ہے کہ خارجی اشیا کا تمام مشاہدہ جو اس میں (مکان میں) ایک دوسرے کے ساتھ پہلو بہ پہلو پائی جاتی ہیں ، پیش از قیاسی ہے ۔ یہ محض وجدان کی ایک صورت نہیں ہے بلکہ یہ بجائے خود ایک وجدان ہے ۔ یہ ایک حتمی اور قابل فہم ماہیت کا حامل ہے ۔ لیکن اس کی کوئی مطلق حقیقت نہیں ہے ۔ نہ تو یہ کوئی حقیقت موجود ہے اور نہ ہی یہ کوئی خلقی حقیقت ہے ۔ مکان نہ تو کوئی شئے ہے اور نہ ہی یہ کوئی اشیائے کماہی میں پائی جانے والی صفت (عرض) ہے ۔ اور نہ ہی یہ اشیائے کماہی میں پائی جانے والی ربط و تنظیم ہے ۔ ہمارے تجربے و مشاہدے کے نقطہٗ نظر سے مکان لازماً حقیقی ہے ۔ لیکن یہ بالذات حقیقی نہیں ۔ اور نہ ہی اس کا اطلاق اشیائے کماہی پر ہوتا ہے ۔ لہذا مافوق تجربی نقطہٗ نظر سے یہ محض تصوراتی ہے نہ کہ حقیقی ۔

ہیگل کے نزدیک مکان تصوراتی اور حقیقی دونوں ہی ہے ۔ یہ تصوراتی ان معنی میں ہے کہ یہ قبل از تجربی طور پر ہمارے ذہنوں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں ہوتا ہے ۔ اور حقیقی ان معنی میں ہے کہ خارجی دنیا کی اشیا کی تنظیم و ترتیب میں مکان کی معروضیت پیش از قیاسی ہے ۔ خارجی دنیا کی اشیا حقیقی ہیں کیونکہ یہ مطلق ، افکار اور حقیقت ، جو بنیادی طور پر مماثل ہیں ۔ ان کا خارجی مظہر ہیں ۔

عصر حاضر کی ریاضیاتی اور طبیعی علوم کی جدید تحقیقات ، زمان و مکان کے تصورات میں واضح اور مستند تبدیلیاں لائی ہیں ۔ یہ نیوٹن ہی تھا جس نے مسائل زمان و مکان کو ایک حکمیاتی (سائنسی) مرتبہ دیا ۔ نیوٹن نے اپنے میکانیت کے نظام کی اساسی تشکیل کے لئے ایک مطلق کے تصور کو روشناس کرایا ۔ اس کے خیال کے مطابق کائنات کے بعید ترین گوشے ، حجیم[1] مادے سے پر ہیں اور یہ حرکت کی پیمائش کے لئے نقاط معین کا کام دیتے ہیں ۔ وہ مکان جس میں پیمائش کرنا مقصود ہوتی ہے ، تین ابعاد ــ یعنی لمبائی ، چوڑائی اور گہرائی ــ پر مشتمل ایک مطلق مکان ہے ۔ لیکن یہ نظریہ غلط ثابت ہوا کیونکہ اس مکان مطلق میں عملاً حدود کے تعین کے مقررہ نقطوں کا پایا جانا ممکن نہیں ۔ یہاں (اس مکان میں) ہر شئے مدور[2] ہے اور ہر ایک اپنے اپنے مختلف محوروں یا مراکز پر گردش کر رہی ہے ۔ اور پھر یہ بھی پتہ چلا کہ مکان و زمان اور مادہ ، تینوں کا ایک مشترکہ قالب[3] ہے ۔ یہ نظریہ کہ زمان و مکان ایک استمرار[4] (تسلسل) تشکیل دیتے ہیں ، سب سے پہلے منکوسکی[5] نے تجویز کیا اور بعد ازیں آئنسٹائین نے اسے مزید واضح کیا ۔ اب سائنس عموماً زمان و مکان کی اضافت میں یقین رکھتی ہے اور اس کا ایقان ہے کہ کائنات چار بعدوں[6] (ابعاد اربعہ) پر مشتمل ہے اور ان میں چوتھا بعد زمان کا ہے ۔ اس نظریئے کی فلسفیانہ اہمیت اس بات پر ہے کہ یہ نظریہ مادیت کی اساس کو ہی متزلزل کرتا ہے اور اس نظریئے کی رو سے محض مادہ ہی کائنات کا بنیادی و آزاد اصول نہیں قرار پاتا ۔

---

1 Vast-Masses
2 Thing-Rotated
3 Common-Matrix
4 Continuum
5 Minkowski
6 Four-Dimension

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

زمان و مکان کے بارے میں اس سے قدرے مختلف ما بعدالطبیعاتی تشریح سی ۔ ایل مارگن اور ایس الکزینڈر نے پیش کی ہے ۔ ان فلاسفہ کے نزدیک، زمان و مکان کائنات کی وہ بساط ہے جس سے وہ تمام اشیا جنہیں ہم دیکھتے یا محسوس کرتے ، یا دیکھنے و محسوس کرنے کا قیاس کرتے ہیں ، ظہور کرتی ہیں ۔ زمان ۔۔ نیروئے ارتقاء[1] یا ایک اصول محرک ہے جو نئی نئی اشیا اور موجودات کی فجائی[2] یا اتفاقی تخلیق کا سبب بنتا رہتا ہے ۔ گویا زمان و مکاں میں باہم وہ ہی تعلق ہے جو نفس اور جسم کے مابین پایا جاتا ہے حالانکہ مارگن[3] اور الکزینڈرم کا نظریہ' ارتقائے بارز[4] ابھی نا مطابقت کے سقم سے بالکل نجات نہ پا سکا تھا ۔ پھر بھی زمان و مکان کے بارے میں ان کا بنیادی تصور جدید انسان کے لئے زیادہ تسلی بخش تھا ۔۔ وہ انسان جو یہ چاہتا ہے کہ سائنسی اختصار، جمالیاتی ، اخلاقیاتی ، اور روحانی تحسین کا امتزاج ان کا مقدور بنے ۔

۳ ۔ زمان

زمان کا تصور ''پہلے،، و ''بعد،، کے شعور سے مربوط ہے ۔ ہمارے مشاہدے کی یہ دنیا ایک تغیر مسلسل ہے اور اس متبدل دنیا میں ہم اشیا اور حوادث کا ادراک یکے بعد دیگرے کرتے رہتے ہیں ۔ حقائق کا یہ تواتر ہمارے زمان کے تصور کے باعث ہوا کرتا ہے ۔ زمان کے مسئلے کو ہم دو نقطۂ نگاہ پر دیکھ سکتے ہیں ۔۔ ادراکی (نفسی) اور تصوراتی (منطقی) ۔

نفسی زمان وہ ہے جسے ہم ماضی ، حال اور مستقبل کے طور پر مدرک کرتے ہیں ۔ تغیرات جن کا بالراست مشاہدہ ہم اپنی ذات اور اپنے اطراف میں پھیلی ہوئی اشیا میں کرتے ہیں ۔۔ وہ دراصل زمان کے بارے میں ہمارے نفسی بیان کی بنا پر وقوعت ہوتے ہیں اور اس کا تعلق

---

1 Nisus
2 Emergent-Creation
3 C.L. Morgan
4 S. Alexander
5 Emergent-Evolution

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کسی شخص کے شعور سے ہوا کرتا ہے۔ اور جیسے ہی یہ شخص شعور سے عاری ہونے لگتا ہے، ویسے ہی یہ تصور بھی اپنے وجود سے خارج ہونے لگتا ہے۔ ہم حوادثات کے تواتر کے مشاہدے کے سبب سے ہی ایک ''سیل زمانی''[1] کا تصور کر پاتے ہیں۔

تصوراتی زمان، نفسی زمان سے ذرا مختلف قسم کا ہوتا ہے۔ یہ زمان کے مختلف نفسی مشاہدوں کی تعمیم کے واسطوں سے ہم تک پہونچتا ہے۔ یہ ایک ایسا جھرنا ہے جہاں تغیرات کا ورود ہوتا رہتا ہے۔ اسے خود حوادثات سے کم و بیش آزاد و خود مختار خیال کیا جاتا ہے۔ گویا یہ ایک ''دوران عمومی''[2] ہے۔ جس کے بارے میں ہم تصور کرتے ہیں وہ در اصل ایک ''مجرد زمان''[3] ہے۔ یہ حرکت اور تغیر کے مطالعہ کی تمام مجرد کوششوں ــ نیز نظری حرکیات[4] کا زمانہ ہے۔ ایک ایسے مجرد تصور زمان کے مطابق حال کسی تیز استرے کی مانند ایک ''کنار غیر محسوس'' ہے، جس کا کوئی وقفہ یا فاصلہ نہیں اور ماضی اور مستقبل کی مثال، اسی کے لا متناہی پھیلاؤ میں ہے۔

زمان کے نفسی اور تصوراتی تصور کے تجزیہ کے بعد، ہم مندرجہ ذیل صفات تک پہونچتے ہیں :ــ

۱۔ زمان ایک ذات کل ہے۔ مخصوص اوقات ایک زمان کلّی کے حصے ہیں۔

۲۔ یہ لا متناہی ہے۔ اس کی نہ تو کوئی ابتدا ہے اور نہ ہی کوئی انتہا ہے۔

۳۔ اس کو کئی حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، لیکن ان تمام حصوں کو پھر سے ایک ساتھ متحد کر کے ایک زمان کلی کا تصور نہیں قائم کیا جا سکتا۔

۴۔ یہ مسلسل ہے اور وقت کے حصوں کے مابین کوئی وقفہ یا خلا موجود نہیں۔

---

1 Temporal Flux
2 Generalized Duration
3 Abstract Time
4 Theoretical Dynamics

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۵ ۔ زمان کا محض ایک ہی بعد ہے ۔ یہ مسلسل ایک خط مستقیم کی صورت میں پھیلتا ہے اور ماضی ، حال اور مستقبل کا نام پاتا ہے ۔

ایک عام آدمی زمان کے معروضی وجود میں یقین رکھتا ہے ، لیکن زمان کے بارے میں فہم عامہ کا یہ نظریہ اپنے اندر مختلف تضادات رکھتا ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کی ماہیت حقیقی کے بارے میں فلاسفہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے ۔

قدیم یونان میں پارمنیڈائیز[1] اور ہرکلیتس[2] کے مابین اس بارے میں زبردست اختلاف رائے تھا ۔ پارمنیڈائیز نے تغیر پر غور و فکر کیا اور اسے غیر عقلی التباس نظر قرار دیا ۔ اس کے بر عکس ہرکلیتس ایک دوسری انتہا تک پہنچا اور اس نے دعوی کیا کہ کوئی غیر متغیر مستقل وجود نہیں ہے ۔

دوسرا بڑا اختلاف رائے نیوٹن اور لائبنیز کے مقلدین میں ہوا ۔ نیوٹن ایک زمان مطلق کے وجود میں یقین رکھتا تھا جو آزادانہ طور پر بالائے حوادثات اپنا وجود رکھتا ہے ۔ اس کے نزدیک زمان مطلق یا ریاضیاتی وقت بغیر کسی خارجی تعلق کے یکساں طور پر رواں دواں ہے ۔ لیکن لائبنیز کا موقف یہ تھا کہ زمانہ حوادثات سے علیحدہ کوئی شے نہیں ۔

کانٹ نے زمانے کی ماہیت کے بارے میں اختلاف آراء کے مابین ایک طرح کی مفاہمت کی کوشش کی اور یہ کہا کہ زمان ایک قبل از تجربی ادراک ہے ۔ اس نے قبل از تجربی زمان کو درج ذیل دلائل سے ثابت کیا :-

(۱) تصور زمان ہمارے تمام ادراکات کا ایک پیش از قیاسی نتیجہ ہے ۔ ہم اشیا کا حوادثات کے طور پر مشاہدہ کرتے ہیں ، خواہ وہ ایک تواتر مسلسل کے طور پر ہو یا پھر یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہو ۔ تواتر اور تدارج کے تصورات کا اطلاق زمان کے تصور پر ہوتا ہے ۔ لہذا تصور زمان کو تجربہ سے ماخوذ نہیں کیا جا سکتا ۔ چنانچہ اسے قبل از تجربی ہونا چاہئے ۔

---

1 Parmenides
2 Heraclitus

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۲) ہم ان حوادثات کے بارے میں خیال کر سکتے ہیں جو اندرون وقت وقوع پذیر ہوتے رہتے ہیں ۔ لیکن زمان بالذات کی نفی نہیں کر سکتے ۔

(۳) زمان کے قبل از تجربی ہونے کا نہایت نتیجہ خیز ثبوت ہمیں ریاضی سے ملتا ہے ۔ ریاضی اعداد کا علم ہے ، جو وقت اور وقفوں کے تصورات سے متعلق ہے ۔ ریاضی کے نتائج قطعی صادق اور آفاقی ہوتے ہیں ۔ چنانچہ اس طرح کا مطلق ایقان اور آفاقیت ، ہونا چاہئے ۔

اشیا کی تجربی ترتیب سے ہار نہیں پا سکتے ۔ لہذا زمان کو قبل از تجربی ریاضیاتی اور طبیعی علوم کی جدید تحقیقات زمان و مکان کے سلسلے میں مسلم الثبوت اور واضح تبدیلیاں لائی ہیں ، جنہوں نے یہ ثابت کیا کہ یہ دونوں اپنا اپنا ایک جداگانہ وجود نہیں رکھتے ہیں ۔ اس تحقیق سے یہ بھی پتہ چلا کہ زمان و مکان اور مادے کا ایک مشترک قالب ہے ۔ یہ نظریہ کہ زمان و مکان ایک استمرار (تسلسل) تشکیل دیتے ہیں ، اسے عام طور پر سائنس نے تسلیم کر لیا ہے اور آئنسٹائن نے ریاضیاتی طور پر یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ کائنات چار بعد (ابعاد اربعہ) سے مشکل ہے ، جس میں زمانہ چوتھا بعد ہے ۔

زمان کی ماہیت کے بارے میں ہمارے مباحث برگساں[1] کے ذکر کے بغیر نامکمل رہتے ہیں ۔ برگساں دنیا کے متغیر مظاہر سے ، جو وقوع پذیر ہوتے ہیں اور پھر گزر جاتے ہیں ، بہت متاثر ہے ۔ مسرت اور خوشگواری کے وہ لمحات جو ہم ایک بار گزار چکے ہوتے ہیں ، دوبارہ ہماری زندگی میں لوٹ کر نہیں آتے ۔ دنیا ہمارے سامنے وقوعات و حالات کا ایک سیل مسلسل پیش کرتی ہے ۔ تغیر کائنات کا ایک بنیادی اصول ہے یعنی یہ کہ تغیر لازمی ہے ۔ لیکن تغیر ایک تواتر نہیں ہے بلکہ یہ ایک دوران یا ایک سیل خود رو ہے ۔ اس میں کوئی خلا نہیں ہے بلکہ یہ ایک کل ہے ۔ ایک ایسا کل کہ جس میں ماضی حال میں مدغم ہوتا ہے اور مستقبل کی پیش بندی کرتا ہے ۔

---

1 Bergson

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

برگساں نے ہر دو تصورات کے مابین تفریق کی ہے ۔ وہ تصورات جو زمان کے مفہوم میں شامل ہیں ۔ پہلی صورت میں ہم سائنسی یا ریاضیاتی زمان کا تصور کرتے ہیں ۔ زمانہ کی یہ صورت خارجی عالم کی حقیقت کا کوئی جز نہیں ہوا کرتی ، بلکہ یہ محض مادی اشیا کے درمیان ایک ربط یا اضافت کی نشاندھی کرتی ہے ۔ ہمارا فہم اشیا کے ادراک میں ہم سے اس امر کا متقاضی ہوتا ہے کہ ہم اندرون زمانہ اشیا کو یکے بعد دیگرے مدرک کرتے رہیں ۔ لہذا زمانہ ایک وہ صورت ہے جو حقیقت کے فہم کے لئے لازمی و لا بدی ہے جسے ہم ذہن کے واسطے سے قابل فہم بناتے ہیں ۔

زمانے کا ایک دوسرا تصور بھی ہے اور وہ یہ کہ زمانہ کا ہم وقتی[1] ادراک کئے جانے کے بجائے جیسا کہ ہم ریاضیاتی یا سائنسی طریق پر کرتے ہیں ۔ ہمارے لئے یہ بھی ممکن ہے کہ ہم اس کا ادراک محض ایک دوران کی حیثیت سے کریں جہاں کوئی تواتر نہیں ہوتا ۔ چنانچہ زمان کے ایک ایسے تصور میں ماضی حال اور مستقبل کے تصورات باہم ناپید ہوتے ہیں ۔ ایسی صورت میں وہاں ہمارے پاس زمان کا صرف وہ احساس باقی رہ جاتا ہے جسے ہم صرف 'سیلان مسلسل' کہتے ہیں ۔ جو ماضی یا گذران کے ایک مسلسل ارتقا کی صورت میں مستقبل کی جانب بڑھتا رہتا ہے ۔ یہ ہی بالذات حقیقت کی ماہیت واقعی ہے ۔ بہ الفاظ دیگر یہ ہی دوران ایک جوش حیات ہے جسے برگساں Elan-Vital کہتا ہے ، جو بالذات تخلیقی عمل[2] میں محرک کا کردار ادا کرتا ہے ۔ دوران محض ایک صورت ہے جسے ہماری شعوری حالت کا تواتر ہمارے متخیلہ کو عطا کرتا ہے ، جب کہ ہمارا جذبۂ ہمی (خودی) ہمارے اندر جوش حیات پیدا کرتا ہے اور یہ اپنی حالت موجود اور سابقہ حالت میں متمیز کرنے کا کوئی موقع نہیں دیتا ۔

۴ ۔ جوہر (Substance)

معنوی اعتبار سے ' جوہر ' کی اصطلاح کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ جس خوبی کی بنا پر کسی شے کی اصل ماہیت کا تعین کیا جاتا ہو یعنی

---

1 Simultaneity
2 Creative Activity

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ الفاظ دیگر جوہر کسی شے کے اس پہلو کی جانب نشاندھی کرتا ہے ، جس پہلو کی بنا پر کوئی شے کسی دوسری شے سے ممیز کی جا سکتی ہو ۔ یونان کے ایلیاتی[1] فلاسفہ نے جوہر کی اصطلاح کو حقیقت کے معنی میں استعمال کیا ، جو اس ہر دم متغیر عالم میں ثبات رکھتی ہے ۔ افلاطون نے اس ایلیاتی تصور کو مزید ترقی دی اور اعیان[2] کو نمایاں مقام عطا کیا ، کیونکہ ان کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا تھا کہ تصورات یا اعیان ہی اس متغیر و فانی عالم میں غیر فانی اور غیر متبدل حیثیت کے حامل ہیں ۔ ارسطو نے اشیا کے وجود کی تحقیق ان کی اپنی بقا اور تناسل کے اعتبار سے کی ۔ لہذا صرف منفرد اشیا ہی پیدا کی گئی ہیں یا موجود ہیں اور جوہر منفرد طور پر ابتدائی ہے جو ''مادے،، اور ''صورت،، کی ترکیب سے حقیقی طور پر متصف ہے ۔

اس نے بہر حال اولین جوہر اور جوہر ثانوی میں امتیاز کیا ہے ۔ اولین جوہر تنہا محض مادہ نہیں ہے اور نہ ہی آفاقی صورت متعدد اشیا میں مشترک ہے ۔ مثال کے طور پر ہر چیز اجزاء اور عناصر سے بنی ہوئی ہے ۔ ایک عضویاتی نظام خلیوں پر مشتمل ہے ۔ یہ عناصر محض نہیں بلکہ اجزاء کے مجموعے سے ماورا یہ اپنی ایک ہستی اور اکائی کے حامل ہیں ۔ چنانچہ یہ اس سے کچھ زیادہ ہی ہے جو خلیوں کو ایک عضوی نظام بنانے میں معاون ہوتے ہیں ، بجائے اس کے کہ یہ نمو میں مزاحمت کا سبب بنیں ۔ حقیقی معنوں میں اولین جوہر سے جو مراد لی جاتی ہے ۔ یہ اس کی ایک مثال ہے اور اپنے دوسرے مفہوم میں جوہر ایک آفاقی صورت ہے جس میں ایک فرد دوسروں کے ساتھ اس میں شامل ہے ۔

جدید افکار میں جوہر کے تصور کے بارے میں ہمیں دو مختلف رجحانات ملتے ہیں مثلاً تجربی تصور اور عقلی تصور ۔ تجربی طریق کو لاک[3]، برکلے[4]، ہیوم[5]، مل[6] اور ان کے مؤیدین نے پیش کیا ۔ لاک

---

1 Eleatic Philosophers
2 Ideas
3 Locke
4 Berkeley
5 Hume
6 Mill

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نے صفات اولیہ[1] کو حقیقی طور پر معروضی گردانا ۔ ان صفات کے تشکل نے اشیا کے جوہر اور اساس کو تشکیل دیا ۔ اس نے کہا کہ بہر حال ہمیں جوہر کے بارے میں کوئی تجربی علم نہیں ہو سکتا ۔ برکلے کے طریق فکر کے مطابق اشیا کچھ نہیں ہیں علاوہ صفات کے جن کو ہم تصورات کے طور پر متصور کرتے رہتے ہیں ۔ ہمیں صفات کے پس پشت کسی جوہر کا علم نہیں ہوتا ۔ غرضیکہ خدا کو ہی ایک جوہر حقیقی کہا جا سکتا ہے کیونکہ ہمارے تجزیاتی منتہا پر صرف یہ ہی ایک تصور ایسا حاصل آخر ہے ، جو ہمارے تصورات کی معروضی اساس بن سکتا ہے ۔ ہیوم کی فکر کے مطابق ہمیں جوہر کا کوئی تصور نہیں ہوتا جو مخصوص صفات کے مجموعے سے ممیز کیا جا سکے ۔ اشیا کچھ نہیں ہیں علاوہ اس کے کہ یہ واقعی اور ممکنہ محسوسات کا ایک مجموعہ ہوتی ہیں ۔ ہمیں کسی مستقل چیز کا کوئی مدرک علم نہیں ہوا کرتا جو صفات کے پس پشت یا اس کے لئے معاون ہو اور جو مماثل ہو ۔ لہذا جوہر کا تصور علمیاتی طور پر ناقابل توجیہ ہے ۔ چنانچہ ہیوم کہتا ہے کہ

"جوہر کا تصور کچھ نہیں ہے علاوہ اس کے کہ یہ سادہ تصورات کا ایک مجموعہ ہے جسے تخیل یکجا اور مربوط کرتا ہے اور جس کا ایک مخصوص نام رکھ دیتے ہیں ۔ اور جس کے واسطے سے ہم اپنے یا دوسروں کے تصورات کو متصور کر سکتے ہیں"[2] ۔

۵ ۔ جوہر[3] اور اعراض[4]

معنوی اعتبار سے جوہر کی اصطلاح کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ جس خوبی کی بنا پر کسی شئے کی اصل ماہیت کا تعین کیا جاتا ہو ۔ یعنی بہ الفاظ دیگر جوہر کسی شئے کے اس پہلو کی جانب نشاندہی کرتا ہے جس پہلو کی بنا پر کوئی شئے کسی دوسری شئے سے ممیز کی جا سکتی ہو ۔

---

1 Primary Qualities
2 Hume-"Human Understanding"
3 *Substance*
4 *Attributes*

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جدید فلسفے میں ڈیکارٹ نے جوہر اور اعراض (صفات) کے درمیان تعلق کے مسئلے کو پیش کیا ہے ۔ اس نے جوہر کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ موجودبالذات ہے اور اپنے وجود کے لئے کسی اور علت کا پابند نہیں ۔ اس تعریف کی رو سے جوہر صرف ایک ہو سکتا ہے ۔ اور وہ خدا ہے ۔ لیکن ایک طبیعات داں کی حیثیت سے وہ مادے کے وجود سے منکر نہ ہو سکا ۔ لہذا اس نے مادے اور نفس کو مخلوق جواہر کا نام دیا ۔ جوہر کی بنیادی صفات کو اس نے اعراض کہہ کر پکارا ۔ مادے کا عرض یا صفت امتداد ہے اور نفس کی صفت شعور یا فکر ہے ۔ اور اعراض کے مختلف مظاہر کو اس نے شیئون[1] کا نام دیا ۔ مادی اجسام کی اولین صفات ــــ مثلاً صورت، حرکت وغیرہ امتداد کی ہی مختلف جہات ہیں ۔ اور صفات ثانویہ[2] مثلاً رنگ و بو وغیرہ وہ تاثرات ہیں جنہیں خارجی اشیا ہمارے ذہن میں پیدا کرتی ہیں ۔ اور یہ کام ہمارے حواس انجام دیتے ہیں جو بنیادی طور پر موضوعی ہیں ۔ جوہر اور اعراض کو بغیر شیئون کے سمجھا جا سکتا ہے ۔ لیکن شیئون کو بغیر جوہر اور اعراض کے نہیں سمجھا جا سکتا ۔

لاک نے کارتیزی[3] دعوی کو مزید ترقی دی اور جوہر پر صفات اولیہ کی اساس کے طور پر غور کیا ۔ جوہر ــــ ڈیکارٹ اور لاک کے موقف کے تحت ایک ایسی چیز ہے جو حسی صفات کے پس پشت کارفرما ہے ۔

جوہر کا تصور ایک ماورائی شئے کی حیثیت سے جو صفات کے پس پشت موجود ہے، تجربیت پرستوں نے جوہر اور اعراض کے اس تعلق کو ہدف تنقید بنایا ہے ۔ لاک کے نامعلوم اور ناقابل معلوم جوہر کے نظریئے نے ہیوم کی ارتیابیت کو راہ دکھائی ۔ چنانچہ ہیوم نے جوہر کا عقلیاتی موقف مسترد کر دیا اور یہ بتایا کہ ہمیں کسی مستقل چیز کا کوئی مدرک علم نہیں ہوا کرتا جو صفات کے پس پشت یا ان کے لئے معاون یا مماثل ہو ۔ ہیوم کے نزدیک اشیا کچھ نہیں ہیں علاوہ اس کے کہ یہ واقعی اور ممکنہ محسوسات کا ایک مجموعہ ہوتی ہیں ۔ جوہر کے اس

---

1 Modes
2 Secondary Qualities
3 Cartesian

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عقلیاتی تصور کے تابوت میں کانٹ نے آخری کیل یہ کہہ کر ٹھونک دی کہ یہ فہم کی تصدیق یا مقولے کی محض ایک صورت ہے۔ دور حاضرہ میں کوئی بھی سنجیدہ مفکر جوہر کی تعریف اس طور پر ذرا مشکل ہی سے کرتا نظر آتا ہے کہ یہ ایک جامد، غیر متغیر اور ماورائی چیز ہے۔ یہاں تک کہ برڈلے اور بوزانکے جیسے تصوریت پرست فلاسفہ نے بھی اپنی رائے کا اظہار یوں کیا ہے کہ اشیا صرف صفات میں قابل تجزیہ ہیں اور اب اس کا کوئی معقول جواز موجود نہیں کہ اس بات کا اقرار کیا جائے کہ اشیا کے پس پشت کوئی ایسی حقیقی اساس موجود ہے جسے جوہر کہا جا سکے۔

۶۔ علیت (Causality)

عالم متغیر ہے۔ انسان یعنی ایک وجود عاقل[1] کے لئے یہ بنیادی سوال ہے کہ ــــ آخر ایسا کیوں ہے؟ لیکن تغیر و تبدل کی علت حقیقی کے بارے میں تمام سنجیدہ تحقیقات ہمارے لئے الجھن کا سبب بنتی رہی ہیں۔ علیت کا معروف نظریہ یہ ہے کہ کوئی چیز ایسی ضرور ہے جو اس تغیر کی ذمہ دار ہے وہ خواہ حرکت ہو یا عمل۔ تجربی سائنس علیت پر اس طور پر غور کرتی ہے جیسے حرکت ہی اس کا اصل ماجرا ہے یا توانائی اور قوت اس تبدل کا سبب ہے۔ روحیت پرستوں نے اپنی تحقیق کو اور آگے بڑھایا اور اس کے آخری سبب تک پہنچے۔

ارسطو نے چہار جہتی[2] نظام قائم کرکے تمام تر نقطہ ہائے نظر کو تسکین پہنچانے کی کوشش کی ہے اور یہ نظام علت مادی[3]، علت فاعلی[4]، علت صوری[5]، اور علت غائی[6] پر مشتمل تھا۔ ارسطو کے نزدیک کسی چیز کی علت مادی مادہ ہے جس سے یہ چیز بنی ہوئی ہے۔ مثلاً کرسی جو لکڑی سے بنی ہوئی ہے۔ علت فاعلی سے اس کی مراد اس توانائی یا اس اصول حرکہ سے تھی جو اس تبدیلی کا سبب بنتا ہے۔ مثلاً کرسی ہی کے سلسلے میں بڑھئی کی وہ قوت جو لکڑی سے کرسی کو وجود میں

---

1 Rational being
2 Four-fold Scheme
3 Material Cause
4 Efficient Cause
5 Formal Cause
6 Final Cause

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لاتی ہے ۔ علت صوری سے مراد وہ شکل و صورت ہے جو اس معلول کی تخلیق کے تعین کے لئے مقدم متصور ہوتی ہے ۔ مثلاً کرسی کا وہ نقشہ یا چربہ جس کی بناء پر کرسی تشکیل پا کر ایک خاص صورت اختیار کرتی ہے ۔ علت غائی سے مراد اس مقصد اور غایت سے ہے جس کے لئے کوئی معلول تشکیل پاتا ہے ۔ مثلاً کرسی کی تخلیق کا ایک خاص مقصد ، یعنی بیٹھنے کے لئے کرسی کا استعمال میں آنا ۔

جدید فلسفہ میں عقلیت پرستوں نے اپنے علیتی ربط[1] کے تصور میں ارسطو سے استفادہ کیا ہے اور اسی کو عالم کی متنوع اشیا کی توضیح کی اساس قرار دیا ہے ۔ ان میں سے کچھ نے "علیت" کی اصطلاح کو زمانی وقوعہ[2] کے مفہوم میں استعمال نہیں کیا ، بلکہ انہوں نے اسے حقائق ، وقوعات اور اشیا کی غیر زمانی توضیح یا اساس کے مفہوم میں استعمال کیا ہے ۔

تجربیت پرستوں نے اس کے برخلاف ، علت فاعلی اور علت غائی کے تصور کے ارسطاطالیسی انداز کو چیلنج کر دیا ۔ ہیوم کے نزدیک تجربی نظریے کا ابتدائی اور رہنما اصول یہ ہے کہ تجربہ ہی صرف ذریعۂ علم قرار دیا جا سکتا ہے ۔ ہم کسی قوت یا توانائی کو اپنے حسی تجربہ میں نہیں لا سکتے ۔ ہم علت و معلول کے مابین لازمی متعلقات اور پیشکش کے بارے میں کچھ نہیں جانتے ۔ وہ سب ہی کچھ جس کا ہم تجربہ کرتے ہیں محض مظاہر کا تواتر ہے ۔ اور یہ کہ ہمارے مشاہدے میں یہ بات آتی ہے کہ یکساں اور غیر مستقل طور پر ایک مظہر دوسرے مظہر کے تعاقب میں ہوا کرتا ہے ۔ بہ الفاظ دیگر ہم ایک مستقل تواتر کا مشاہدہ کرتے رہتے ہیں ۔ اس قسم کے مستقل تواتر کے مکرر مشاہدات کے نتیجہ میں ماقبل (مقدم) اور مابعد (موخر) کے تصورات ہمارے ذہن میں ایک تطابق قائم کر لیتے ہیں ۔ بالآخر جب بھی ہم سابق کا خیال کرتے ہیں تو ہم کو مابعد کی توقع ضرور ہوتی ہے ، کیونکہ اس کے بغیر فکر کا کیا جانا ممکن نہیں ۔ لہٰذا ہیوم کے نزدیک اشیا ناگزیر طور پر متعلق نہیں ہیں ۔ بلکہ یہ ہمارے تصورات ہیں جو ہمارے ذہن

---

1 Causal Relation
2 Temporal Event

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں مطابقت کے سبب سے مربوط ہو جاتے ہیں۔ اور یہ تطابق یا ہم آہنگی، ہماری عادت و رواج کے مسلسل اعادے کے نتیجے میں سامنے آتی ہے۔ چنانچہ علت وقوعات کے درمیان تنظیم و ترتیب کی یکسانیت کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور سبب بھی کسی وقوعہ کے مستقل تقدم کے علاوہ کچھ نہیں۔

جے۔ ایس۔ مل نے علی ربط کا مزید تجزیہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ تمام حالات میں محض مستقل تواتر کافی نہیں ہے۔ شب و روز کے واقعات کے درمیان "ربط" مستقل سلسلوں میں سے ایک ہے۔ لیکن ہم دوسرے واقعہ کے سبب کے طور پر کسی ایک کو قابل لحاظ نہیں گردان سکتے۔ مل نے اس امر کی نشاندہی کی کہ کسی وقوعہ کی علت محض مستقل تقدم کو قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بلکہ یہ غیر مشروط بھی ہوتا ہے۔ لیکن مل کا تصور غیر مشروطیت[1] اس قدر مبہم اور غیر نمایاں ہے کہ اس کی نہ صرف عقلیت پرستوں اور تصوریت پرستوں نے بلکہ خود تجربیت پرستوں نے بھی مخالفت کی ہے۔

کانٹ نے اس مسئلے کو ایک سنجیدہ سوال بنایا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ علیت تجربی علم کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ وہ اس علم کے معاملے میں پیش از قیاسی ہے۔ کانٹ کے نزدیک علیت کا تصور قبل از تجربی تصور ہے یا فہم کا ایک مقولہ ہے اور اس طور پر یہ فکر کی ایک آفاقی اور لازمی شرط ہے۔ ہم دور حاضر کے افکار میں اور ہر مکتبۂ خیال کے لوگوں میں یہ احساس پاتے ہیں کہ عالم اس قدر منظم، اتنا بالتسلسل، اس قدر جامد اور اتنے محتاط طور پر قبل سے سوچا سمجھا منصوبہ نہیں جیسا کہ ہم اسے سمجھتے ہیں۔ قدیم تصور کہ فطرت میں ایک یکسانیت ہے اور یہ کہ قانون علت و معلول ایک آفاقی سچائی ہے۔ نیز یہ کہ حال کا تعین ماضی سے اور مستقبل کا تعین حال سے کیا جا سکتا ہے — اب یہ تصورات تیزی سے بدل رہے ہیں اور ایک "نیا فلسفہ" اس کی جگہ لے رہا ہے اور وہ یہ کہ عالم فطرت امکانی اور آزاد ہے۔ ولیئم جیمس کے نزدیک قانون علیت محض ایک نامعلوم خدا کی قربان گاہ ہے۔

---

1 Unconditionally

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ازادی کے موئید کی حیثیت سے اس نے تمام اقسام کی تعینیت (جبریت) کی مخالفت کی۔ برگساں نے بھی اصول علیت کے بارے میں یہ موقف اختیار کیا کہ اس کا اطلاق کائنات کے یقینی مواد پر نہیں کیا جا سکتا۔ جدید طبیعات کی تحقیقات نے بھی اسی جانب نشاندھی کی ھے کہ کائنات کی میکانکی تصویر جسے نیوٹن اور اس کے جا نشینوں نے پیش کیا تھا درست نہیں ھے۔ اور یہ تسلیم کیا جا چکا ھے کہ طبیعی عالم وقوعات کا ایک مسلسل سلسلہ ھیں۔ یہ ایک ایسا عمل ھے جس میں ھر شے دوسری شے سے متعلق ھے۔ ھر وقوعہ واقعات کے لا محدود سلسلے میں "دوھرے ربط"[1] کا حامل ھے۔ ایک ربط کا تعلق مطلق ماضی سے ھے اور دوسرے کا مطلق مستقبل سے۔ لہذا وقت کا یہ قابل لحاظ تصور علی ربط کے بارے میں یعنی ما قبل کا مابعد سے تعلق والا نظریہ شدت کے ساتھ چیلنج کیا گیا۔

(الف) ھیوم کا نظریہ علیت

مروجہ طور پر علی ربط کا معاملہ دو اھم صفات کا حامل قرار دیا گیا ھے۔

(۱) قوت یا توانائی کا معلول پر علت کا دباؤ یا زور پڑنا۔

(۲) معلول کا لازمی طور پر علت کی پیروی کرنا۔

ھیوم نے ان ھر دو تصورات سے انکار کیا اور ایک اپنا نیا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریئے کے ھر نقطے کو ھم یہاں بیان کرتے ھیں۔

ھیوم کے نزدیک تجربہ ھی صرف ایک ذریعہ علم ھے۔ ھم کسی قوت یا توانائی کو اپنے حسی تجربہ میں نہیں لا سکتے۔ وہ سب ھی کچھ کہ جس کا ھم کو تجربہ ھوتا ھے وہ محض مظاھر کا ایک تواتر ھے۔ کائنات کے تمام مناظر سلسلہ وار انتقال پذیر ھیں اور ایک شئے دوسری شئے کی جگہ بلا کسی مزاحمت کے لے رھی ھے۔ لیکن وہ قوت یا توانائی جو حقیقی معنوں میں اس مشین یا کارخانے کو چلا رھی ھے ھم سے قطعی طور پر پوشیدہ ھے۔ ھیوم کا استدلال ھے کہ ھم ھر

1 Two-way Linkage

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لمحہ ایک باطنی قوت سے آگاہ ہیں ۔ جب کہ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم ارادے کے معمولی سے اختیار کے ہاتھوں اپنے جسم کے اعضاء کو حرکت دے سکتے ہیں ، نیز اپنے نفس کی صلاحیتوں کو ہدایت دے سکتے ہیں ، مگر ہیوم نے اس تنازعہ کو اس بنیاد پر مسترد کر دیا کہ ہم کسی قوت یا توانائی سے آگاہ نہیں ہیں جو جسم کو متحرک بنانے کے لئے ارادے کے دباؤ سے کام لیتی ہو ۔ جسم کا تحرک ارادے کے اختیار کے ہاتھوں ممکن ہوتا ہے اور تجربہ بھی بس ہمیں اتنا ہی بتاتا ہے ۔ مگر یہ کیوں کر ممکن ہوتا ہے ۔ یہ ایک اسرار ہے ۔ جسم اور روح کے تعلق کو تجربے اور مشاہدے میں نہیں لایا جا سکتا اور ہم اس قوت کو جان ہی نہیں سکتے جس سے روح تصورات کو جنم دیتی ہے ۔

دوئم یہ کہ ہیوم اس لزوم[1] سے انکار کرتا ہے جس سے عام طور پر علی ربط کو منسوب کیا جاتا ہے ۔ ناگزیر ربط سے ہیوم ایک ایسا تعلق مراد لیتا ہے جس کی ضد ناقابل تصور ہے ۔ اور جس ربط کے علم کے لئے تجربے اور مشاہدے کے بار بار اعادے کی ضرورت نہیں ہوا کرتی ۔ لیکن جیسا کہ ہیوم کا کہنا ہے کہ علی ربط کی ایسی کوئی مثال نہیں ملتی جہاں اس کی ضد قابل تصور نہ ہو ، چاہے کوئی بھی موجود علی تسلسل ہو ہم اس کی ضد کو تصور کر سکتے ہیں ۔ ہم ایسی علت تصور کر سکتے ہیں جس کا معلول مختلف ہو یا پھر ایسا معلول جس کی علت مختلف ہو ، تصور میں آ سکتا ہے ۔ جب ہم ایک بلیئرڈ کی گیند کو ایک صراط مستقیم میں دوسری گیند کی جانب حرکت کرتا دیکھتے ہیں تو وہ اپنے میں سے دوسری گیند میں حرکت کا موجب بنتا ہے ۔ لیکن یہ بھی یکساں طور پر مدرک کیا جا سکتا ہے کہ بجائے ایک ہی مخصوص معلول کو نمایاں کرنے سے پہلے گیند کی حرکت اس کے علاوہ کسی دوسرے معلول کا سبب بن جائے ۔ لہذا اس بارے میں ہمارا علم کہ ایک مخصوص علت ایک خاص معلول کو پیدا کرتا ہے ، در اصل یہ نتیجہ ہمارے تجربے کے بار بار اعادے سے پیدا ہوتا ہے ۔

1 Necessity

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

" ہم یہ بغیر تجربہ و امتحان کے نہیں جان سکتے کہ ایک نیلا کپڑا تیزاب کا قطرہ ڈالنے ہی کس طرح لال رنگ اختیار کر لیتا ہے ۔ اور اس طرح واقعات کی متعدد مثالیں ہماری نظر سے گذرتی ہیں تب کہیں ہم ان کے وظیفے کے اصول کے مطابق ان کی تعمیم کرتے ہیں ۔ پہلی دفعہ ایک شخص تحریک کے ذریعے حرکت کا ابلاغ کرتا ہے ۔ جس طرح بلیئرڈ کے دو گیندوں کا آپس میں ٹکراؤ کا واقعہ ۔ لیکن اس سے وہ یہ انکشاف نہیں کر سکتا کہ ایک واقعہ دوسرے سے مربوط ہے بلکہ اس سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ ایک واقعے سے دوسرا واقعہ جڑا ہوا ہے ۔ اس کے بعد وہ اس قسم کے متعدد واقعات کا مشاہدہ کرتا ہے اور تب کہیں وہ اس کا انکشاف کر پاتا ہے کہ یہ ایک دوسرے سے متعلق یا مربوط ہیں ۔ "

ہیوم کے نزدیک " تمام وقوعات ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق اور الگ تھلگ ہوتے ہیں ۔ صرف ایک واقعہ دوسرے کے تعاقب میں ہوا کرتا ہے اور ہم ان کے درمیان کبھی کسی ربط کا پتہ نہیں لگا سکتے ۔ وہ صرف ایک دوسرے سے جڑے ہوئے معلوم ہوتے ہیں لیکن ایک دوسرے سے متعلق نہیں ہوتے ۔ "

ہم اپنے حقیقی تجربے میں ایک مظہر کو دوسرے کے پیچھے لگا ہوا پاتے ہیں مثلاً ہم لو اور گرمی ، صلابت و وزن کو دیکھتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے سے مستقلاً جڑے ہوئے ہوتے ہیں ۔ بارہا تجربے و مشاہدے کے نتیجے میں ہمارے ذہن یا نفس میں ایک عادت سی جنم لے لیتی ہے اور ہم ایک مظہر کے بعد دوسرے مظہر کے متوقع ہوتے ہیں ۔ اشیا کے مابین کوئی ربط متلازم نہیں ہوتا ۔ لیکن یہ ہمارے تصورات ہوا کرتے ہیں جو ایتلاف کے واسطے سے ہمارے ذہن میں ایک ربط تشکیل دے لیتے ہیں اور یہ ایتلاف[1] عادت اور مسلسل اعادے یا دہرائے جانے کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے ۔

---

1 Association

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اجمالی طور پر ہیوم کے نظریے کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے ۔

(۱) علیت ماضی سے حال اور حال سے مستقبل کا کوئی ربط متلازم اپنے اندر نہیں رکھتی ۔

(۲) علیت مظہر میں کسی توانائی یا قوت کی ترسیل کے حوالے کو اپنے اندر شامل نہیں پاتی ۔

(۳) علیت محض توقعاتی عادات کا ماجرا ہے ۔

متواتر اور مسلسل واقعات کے مابین ایک متلازم ربط سے ہیوم کے انکار کو کانٹ نے علمیاتی وجوہ کی بنا پر اختلاف کی نگاہ سے دیکھا ۔ کانٹ نے کہا کہ نفس یا ذہن کا اپنا ایک ڈھانچہ یا ساخت ہوتی ہے اور مظاہر کے بارے میں ہمارا علم اسی ساخت کی بنیاد پر ایقان کی راہ لگتا ہے ۔ ادراک کی کچھ یقینی صورتیں اور فہم کے کچھ یقینی مقولات یا تصدیقات ہوا کرتی ہیں جو ہمارے علم کی تشکیل نو کا سبب بنتے ہیں ۔ چنانچہ کانٹ نے کہا کہ علیت فہم کی تصدیق کی بنا پر وجود میں آتی ہے ۔ یہ ایک قبل از تجربی تصور یا تعقل ہے اور علم کی ایک پیش از قیاسی صورت حال ہے ۔ لہذا اسے تجربے سے کبھی بھی اخذ نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ اندرون نفس اک آفاقی اصول ہے جس کا اطلاق ہوتا ہے ۔ لہذا یہ اک لزوم ہے ، امکان نہیں ۔

(ب) کانٹ کا نظریۂ علیت :-

کانٹ کے مظہری علیت[1] کے تصور کو ہیوم کے نظریے کے تقابل کے ساتھ زیادہ بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے ۔

کانٹ ، ہیوم سے ان معنی میں اتفاق کرتا ہے کہ علیت میں کسی طاقت یا توانائی یا قوت کا تجربی علم نہیں ہے ۔ اس کے علاوہ یہ دونوں اس معنی میں بھی متفق ہیں کہ علیت کم و بیش نفسی ہے ۔ ان دونوں فلاسفہ کے درمیان حقیقی معنی میں جن نقطہ ہائے نظر کا اختلاف ہے وہ در اصل یہ ہے کہ ہیوم علی ربط کے لزوم کے طریق سے منکر ہے جب

1 Phenomenal Casuality

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ کانٹ نے اسی طریقہ ربط (یعنی متلازم ربط) کو مستحکم بنانے میں بڑی محنت شاقہ سے کام لیا ہے۔

متواتر اور مسلسل واقعات کے مابین ایک متلازم ربط سے ہیوم کے انکار کو کانٹ نے علمیاتی وجوہ کی بنا پر اختلاف کی نظر سے دیکھا ہے۔ کانٹ نے یہ کہا کہ نفس یا ذہن کا اپنا ایک ڈھانچہ یا ساخت ہوتی ہے اور ہمارا علم اسی ساخت کی بنیاد پر متعین ہوتا ہے۔ ہمارا علم ادراک کی کچھ یقینی صورتوں اور فہم کے کچھ یقینی مقولات کی بنیاد پر تشکیل پاتا ہے۔ حسی صفات کا ادراک محض اسی وقت ممکن ہے جب کہ ادراک کی صورتوں (زمان و مکان) کا اطلاق ان پر ہو۔ مختلف النوع حسیات اس وقت بھی جب کہ ان پر زمان و مکان کی مہریں لگ چکی ہوتی ہیں کسی علم کو تشکیل نہیں دیتیں۔ ان کے لئے مزید ترکیب و ترتیب کی ضرورت فہم کی یقینی تصدیقات کے مطابق ہوتی ہے۔ جن تصدیقات میں سے علیت سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ علیت کے بارے میں ہمارا علم کبھی تجربہ سے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ تجربہ اسے پہلے ہی سے قیاس کر لیتا ہے۔ یہ ایک قبل از تجربی اور آفاقی اصول ہے لہذا یہ اپنی نوعیت کار کی حیثیت میں لازمی اور ضروری ہے۔

علی ربط کی صحت کو کانٹ نے اس طور پر ثابت کیا ہے کہ تواتر و تسلسل کی ترتیب ناقابل تغیر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ایک کشتی چشمے کے بہاؤ پر جا رہی ہے تو سب سے پہلے ہمیں کشتی کو چشمے کے ماخذ پر دیکھنا چاہئے۔ چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ دریا کے دھانے پر ہے۔ اس کے برعکس جب ہم ایک گھر پر نگاہ کرتے ہیں تو ہم متعدد ترتیبوں میں سے کسی ایک حصے کو اسی تواتر کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ہم پہلے چھت کو دیکھتے ہیں اور سب سے آخر میں تہ خانے کو دیکھتے ہیں، یا سب سے پہلے تہ خانے کو دیکھتے ہیں پھر چھت کو دیکھتے ہیں۔ جب ہم ان ہر دو مثالوں کو سامنے رکھتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ پہلی صورت میں تو ادراک کی ترتیب کل صورت حال کے پس منظر میں حقیقی ہے، جب کہ بعد کی صورت میں ادراک کی ترتیب غیر ضروری ہے کیونکہ شئے مدرک کی نوعیت ہی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کچھ ایسی ہے ۔ تواتر کی ترتیب کا ناقابل تغیر ہونا در اصل شخص مدرک کے انتخاب پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کا تعین معروضی طور پر ہے ۔

لیکن یہ معیار فی الفور حال کی حدود تک محدود ہے ۔ مگر یہ ہی وہاں ہمارے لئے ناکامی کا باعث بن جاتا ہے جہاں زمانی ربط اور نامشاہد مظہر کے مابین اثبات کی ضرورت ہوتی ہے ۔ در حقیقت کانٹ معروضی ترتیب کو اسی حد تک لے جا سکتا ہے کہ جب وہ اپنے اس اساسی دعویٰ کو کہ فہم ہی فطرت کو خلق کرتی ہے ، ترک کر دے ۔ اس نے کبھی معروضی مافیہہ پر تجربے کو اساس بنانے کی سعی نہیں کی ۔ کانٹ کا نام نہاد علیت کا استخراج ربط کی معروضی صداقت کی ضمانت نہیں دے سکتا ۔ کانٹ کا بنیادی دعوی کچھ یقینی مفروضوں اور قیاسات پر مبنی ہے جو اپنے طور پر ثبوت تشکیل نہیں دیتے ۔

لیکن علوم کے ثبوت اور حمایت کے لئے ایک متلازم ربط پر کانٹ کا اصرار در اصل ایک طرح کا مبالغہ ہے ۔ کیونکہ خود علوم بھی اس نام نہاد متلازم ربط کے بارے میں مطلق سنجیدہ معلوم نہیں دیتے ۔ ہیسنبرگ[1] کے اصول لا تعینیت[2] نے اس متلازم ربط کے تصور کو غیر ضروری بنا دیا ۔

---

1 Heisenberg
2 Principle of Indeterminancy

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نواں باب

میکانیت اور غائتیت

۱ ۔ تعارف

ہمیں زندگی کا تجربہ براہ راست حاصل ہوتا ہے ۔ ہم زندہ عضویوں (مثلاً درخت ، پودے ، کیڑوں ، پرندوں ، درندوں اور انسانوں) اور بے جان و بے روح چیزوں (مثلاً چٹانوں اور پتھروں) کے درمیان امتیاز کرتے ہیں ۔ خود زندگی کی اصل ماہیت کی تفتیش بے پناہ دلچسپی کی حامل ہے ۔ وہ کیا چیز ہے جو ہمیں زندہ بناتی ہے ؟ وہ کیا کچھ ہے جو ہم مرنے پر کھو دیتے ہیں ؟ کیا زندگی جسمانی وظائف کی کلیت کے علاوہ کچھ نہیں ؟ یہ وہ سوالات ہیں جو ہمیں ہر روز پریشان کرتے ہیں ۔ ذیل میں ہم ان بے حد اہم سوالات کے جوابات تلاش کریں گے ۔

حیات کا مفہوم

زندہ جسم ایک عضویہ ہوتا ہے جو اپنے آپ کو خود منضبط کر لینے ، اپنی ٹوٹ پھوٹ کی خود درستگی کر لینے ، خود نشو و نما پا لینے اور خود تولیدگی کی صفات سے ممیز ہوتا ہے ۔ ہم زندگی کی ماہیت کو ایک مشین کے ساتھ تقابل سے بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں ۔ مشین ایک دوسرے سے بیرونی طور پر ملے ہوئے حصوں کا ایک ایسا مجموعہ ہوتی ہے جو اپنی ترتیب اور اپنے وجود کے لئے بیرونی عاملوں کی محتاج ہوتی ہے ۔ ایک زندہ عضویے میں جسمانی حصے اندر سے فٹ ہوتے ہیں ۔ زندہ عضویہ اپنے جسمانی وظائف کو اپنے اندر سے منضبط کرتا ہے جبکہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشین اپنی حرکت کے لئے بیرونی قوتوں کی محتاج ہوتی ہے ۔ کسی قسم کی شکست و ریخت یا گڑ بڑ کی صورت میں زندہ عضویہ اپنی مرمت از خود کر لیتا ہے جبکہ مشین ایسا کرنے سے قاصر ہے ۔ ایک زندہ جسم ایک ابتدائی مرحلے سے شروع ہو کر بتدریج نشو و نما پاتا ہے جبکہ مشین ایسا نہیں کر سکتی ۔ زندہ جسم کی سب سے اہم امتیازی خصوصیت اس کی وہ صلاحیت ہے جو آپ اپنا مثل پیدا کر لیتی ہے ۔ زندہ جسم اپنے جیسے دوسرے زندہ اجسام کو جنم دے سکتا ہے جبکہ مشین اپنی نوع کو تخلیق نہیں کر سکتی ۔

میکانکی تصور کی رو سے زندگی کی توجیہہ کرنے کے لئے کسی پر اسرار قوت حیات کا فرض کرنا ضروری نہیں ہے ۔ میکانکی فلسفی کے نزدیک ایک زندہ عضویہ طبیعی کیمیاوی میکانیت کا ایک پیچیدہ نظام ہے ۔ بعض میکانیت پرست یہ کہتے ہیں کہ اصول حیات کاربن ، ہائیڈروجن ، آکسیجن ، نائٹروجن اور یورانیم جیسے عناصر کے اتفاقی امتزاج کے نتیجے میں وجود میں آیا ۔ لیکن اس قسم کے نظریئے کو ثابت نہیں کیا جا سکتا ۔ زندگی میں انتخاب ، مقصد ، خود اختیاری کے میلانات موجود ہوتے ہیں ۔ زندہ عضوئے نشو و نما پاتے ہیں ۔ وہ اپنے تغذئے کے لئے مناسب اشیا منتخب کرتے ہیں اور مضر اشیا کو مسترد کرتے ہیں ۔ وہ ماحول سے مطابقت پیدا کرتے ہیں ۔ بیرونی تہیجات پر رد عمل کا اظہار کرتے ہیں ۔ وہ اپنا تحفظ کرتے ہیں ۔ اپنی تعداد میں اضافہ کرتے ہیں ۔ میکانکی نظریہ ان صلاحیتوں کی اطمینان بخش توجیہ نہیں کر پاتا ۔ مزید برآں جدید سائنسی تحقیقات کی رو سے ، جس کا سہرا ہکسلے ، لوئی پاسچر اور لسٹر کے سر بندھتا ہے یہ پورے طور پر ثابت ہو چکا ہے کہ اصول حیات ہمیشہ حیات مقدم سے ہی ماخوذ ہوتا ہے ۔

زندگی کی زیادہ غایاتی توجیہہ حیاتئین کی جانب سے کی جاتی ہے "حیاتیت[1] اپنی انتہائی خام شکل میں وہ نظریہ ہے جس کے تحت حیات کا وجود ایک غیر مادی قوت کے عمل کا نتیجہ ہے اور جسے اصول حیات کا نام دیا جاتا ہے ۔" انطلاکی[2] یا وجود کامل ، روحیہ[3] ، اصول حیات

1 Vitalism
2 Entelechy
3 Psychoid

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وغیرہ قسم کے الفاظ زندگی کے مظہر کی توجیہ کے لئے استعمال کئے جاتے رہے ہیں ۔ لیکن اصول حیات کا نظریہ سائنسی تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اتر سکا ہے ۔ زندہ جسم کا انتہائی تنقیدی مطالعہ بھی ہمیں کسی قوت حیات کے وجود کا پتہ نہیں دیتا ۔ اس سے ہمیں صرف مختلف خلیات اور اعضاء کی کارکردگی کا ہی اندازہ ہو سکتا ہے ۔

در حقیقت میکانیت اور حیاتیت دونوں کے اپنے اپنے مسائل ہیں ۔ پٹرک لکھتا ہے کہ " نامیاتی (زندہ) اور غیر نامیاتی (بے روح) کے درمیان کوئی واضح حد فاصل نہیں ہے۔ زندہ خلیئے میں کوئی نیا مواد نہیں ہوتا اور نہ ہی اس میں کوئی نئی قوت سرگرم عمل ہوا کرتی ہے ۔ مگر یوں لگتا ہے جیسے فطرت کی پنہائیوں میں ایسے تخلیقی اثرات سرگرم عمل ہیں جو آزادی کے لئے مصروف جد و جہد ہیں ۔ تنظیم و ترکیب کی جانب یہ تحریکات و امنگیں حیات کے ارتقا کے ذمہ دار ہیں ۔
مشین کی نوعیت (میکانیت)

مشین کی تعریف ہم پہلے ہی کر چکے ہیں ۔ ذیل میں ہم اس کی خصوصیات کا قدرے تفصیل سے ذکر کریں گے ۔

مشین ایسے حصوں کا مجموعہ ہوتی ہے جو ایک دوسرے میں بیرونی طور پر جوڑے گئے ہوں ۔ یہ حصے ایک دوسرے پر کوئی اندرونی دو طرفہ اثر نہیں ڈالتے ۔

یہ ایک مصنوعی کلیت ہوتی ہے جس میں اجزاء انسانوں کے ہاتھوں مصنوعی طور پر تیار ہوتے ہیں جنہیں بعد میں ایک مشترکہ اثر پیدا کرنے کے لئے باہم یکجا کر دیا جاتا ہے ۔

مشین اپنے آپ کو چلانے ، آپ اپنے تحفظ ، از خود نشو و نما پانے ، اور اپنی جیسی دوسری مشین کو خود پیدا کر لینے پر قادر نہیں ہوتی ۔ جب کہ ایک زندہ عضوئے میں یہ تمام خصوصیات موجود ہوتی ہیں ۔ اگر کوئی پرزہ خراب ہو جائے تو اس کی درستی کوئی میکانک ہی کر سکتا ہے ۔

مشین میں پرزے، کل مشین پر مقدم ہوتے ہیں یعنی وہ پہلے وجود میں آتے ہیں ۔ کل مشین اسی وقت وجود میں آتی ہے جب پرزوں کو فٹ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کیا جا چکا ہوتا ہے اور ان کے ایک دوسرے کے ساتھ تال میل کا تعین ہو چکا ہوتا ہے ۔

مشین کے چلنے کا انحصار بیرونی عاملوں پر ہوتا ہے ۔

یوں زندہ عضویہ اور مشین اگرچہ دونوں اس بات میں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں کہ دونوں علیحدہ علیحدہ حصوں یا پرزوں کا مجموعہ ہوتے ہیں اور یہ کہ دونوں میں پرزے یا حصے ایک کل کی حیثیت سے ایک مشترکہ اثر مرتب کرنے اور ایک مشترکہ مقصد کے حصول کے لئے سرگرم عمل ہوتے ہیں ، تاہم دونوں میں بنیادی فرق ہے جو مختصراً زندہ عضویئے کے خود مختار ہونے میں اور مشین کے ارادے و اختیار سے عاری ہونے میں مضمر ہے ۔

حیات کا آغاز اور اس کی ماہیت کے مختلف نظریات :-

کرۂ ارض پر حیات کا ظہور فلسفیوں اور سائنسدانوں کے لئے ایک انتہائی پریشان کن مسئلہ بنا رہا ہے ۔ حیات کی ابتداء کے بارے میں مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے فلسفیوں نے جدا جدا نظریات پیش کئے ہیں جن میں سے کچھ اہم نظریوں پر ذیل میں بحث کی گئی ہے ۔

(الف) مخصوص تخلیقی نظریۂ حیات :-

مذہبی صحائف میں تمام کائنات اور اس میں جو کچھ ہے ، ساری چیزوں کو خدا کی تخلیق بتایا گیا ہے ۔ آغاز آفرینش میں علاوہ خدا کے کسی اور چیز کا وجود نہ تھا ۔ ایک مخصوص نقطۂ زمان میں خدا نے کائنات کو ایک الوہی ارادے سے تخلیق کیا ۔ بعد ازیں اس نے بے جان مادی ترتیب میں اک " نفس حیات " پھونک دیا ۔ پھر امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ زندگی بڑی تیز رفتاری سے اپنی کثرت میں اضافے کرتی چلی گئی اور قوانین فطرت کے تحت عام طریق پر کروڑہا انواع حیات بتدریج وجود میں آتی چلی گئیں ۔

(ب) از خود تخلیق کا نظریۂ (میکانیت)

اس نظریئے کے مطابق زندگی بے جان مادے سے دنیا کی نشو و نما کے دوران وجود میں آئی ۔ کاربن ، ہائیڈروجن ، آکسیجن اور یوران ، نیز

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نائٹروجن کے بے جان ذرات فطرت میں موجود تھے ۔ یہ تمام عناصر اتفاقی طور پر ایک مخصوص تناسب کے ساتھ باہم یکجا ہوئے اور نتیجہ نخزمائی خلئیے کی شکل میں حیات کے ظہور کی صورت میں برآمد ہوا ۔ انگریزی اصطلاح Abiogenesis کے لفظی معنی ہیں ، بے جان سے حیات کی تخلیق ۔ یہ نظریہ زندگی کے میکانکی تصور کا ایک جزو ہے ۔ میکانیت کے مبلغ (مادئین اور فطریت پرست) عام طور پر زندگی کے آغاز کی توجیہ اسی نظریئے سے کرتے ہیں ۔ یہ فلاسفہ زندگی کو ایک طبیعی کیمیاوی میکانزم کا نظام سمجھتے ہیں ۔ وہ زندگی کے آغاز کی توجیہ کے لئے کسی پر اسرار قوت حیات کو فرض کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے ۔ ان کے دعوے کی بنیاد زندہ اجسام کی بے جان اشیا سے یکسانیت پر استوار ہے ۔ جب کسی ذی حیات وجود کے جسم کا تجزیہ کیا جاتا ہے تو پتہ چلتا ہے کہ اس میں کاربن ، ہائیڈروجن ، آکسیجن ، نائٹروجن اور یوران وغیرہ جیسے عناصر موجود ہیں ۔ مزید برآں میکانیت پرست اس بات کی جانب بھی اشارہ کرتے ہیں کہ زندہ اجسام غیر نامیاتی عناصر سے نامیاتی مادے مثلاً صفرہ اور دیگر جسمانی افراز (رطوبتیں) پیدا کرتے ہیں ۔ بے جان مادے سے حیات کے آغاز کا نظریہ جدید زمانے میں ارتقا کے میکانکی نظریئے کے حامیوں کے باعث مقبول ہوا ۔ اور تو اور لائیڈ مارگن اور سموئیل الگزنڈر تک اس پر متفق نظر آتے ہیں کہ حیات بے جان مادے سے ایک اعلیٰ تر سطح پر ظہور میں آئی ہے ۔

از خود تخلیقی نظریہ ، پاسچر ، ٹنڈل اور لسٹر کی تحقیق سے بڑی حد تک متاثر ہوا ہے ۔ ان کی تحقیق نے یہ بتایا ہے کہ زندگی بے جان مادے سے جنم نہیں لے سکتی ۔ انہوں نے سڑتے ہوئے نامیاتی مادے پر تجربہ کیا اور پتہ چلایا کہ ایسے مادے میں بیکٹیریا اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب اس سڑتے ہوئے مادے کو فضا میسر ہو ۔ لیکن اگر ان مادوں کو ابال لیا جائے یا اس طرح سے سر بند کیا جائے کہ ان میں ہوا کا گزر نہ ہونے پائے تو ان میں کسی قسم کے بیکٹیریا پیدا نہیں ہو سکتے ۔ یہ بات ثابت ہو گئی کہ سڑتے ہوئے مادے میں جو زندہ جرثومے بڑی تیزی سے نمودار ہوتے ہیں ، وہ فضا سے وہاں پہنچتے ہیں ۔ اس لئے کہ فضا جرثوموں یا بیکٹیریا سے بھری ہوئی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

از خود تخلیقی نظریئے میں حیات کے میکانکی نظریئے کے تمام نقائص موجود ہیں ۔ میکانیت ، یا شعور فعلیت اور اس طرح کی علامتوں کی مثلاً منصوبہ بندی ، مقصد ، انتخاب اور درجہ بندی وغیرہ کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتی ۔ یہ ہماری اخلاقی ، جمالیاتی اور روحانی زندگی کی توجیہ بھی نہیں کر سکتی ۔ اور یہی وجہ ہے کہ یہ نظریہ اب اپنی مقبولیت کھو بیٹھا ہے ۔

(ج) حیاتیت یا تخلیق حیات از حیات :-

اس نظریے کی رو سے زندگی بے جان مادے سے جنم نہیں لے سکتی ۔ زندگی صرف حیات مقدم سے ہی ظہور میں آ سکتی ہے ۔ یہ نظریہ ارسطو کے زمانے سے چلا آ رہا ہے ، جس نے روح کو اصول حیات یا حیات کا مرکز و ماخذ قرار دیا تھا ۔

ارسطو کے نزدیک پودوں میں ایک نباتاتی روح ہوتی ہے ۔ جانوروں میں نباتاتی اور حسی روح کا وجود ہوتا ہے ۔ جبکہ انسان کی روح نباتاتی بھی ہوتی ہے ، حسی بھی اور عقلی بھی ۔ قرون وسطیٰ میں ارسطو کی پیروی میں فلاسفہ عام طور پر یہ یقین رکھتے تھے کہ حیات کا ایک ماخذ ، مادے سے قطعاً علیحدہ موجود ہے ۔ یہ لوگ حیات کا ماخذ کسی نفسی یا روحی اصول کو بتاتے تھے ۔

عہد حاضر میں حیاتیت کا ہنس ڈریخ[1] نامی جرمن ماہر حیاتیات نے دوبارہ احیاء کیا ۔ اس کے قول کے مطابق زندگی کے لئے ایک غیر مادی عامل کی موجودگی ضروری ہے ۔ جسے وہ انطلاکی یا وجود کامل کا نام دیتا ہے یا پھر " روحیئہ Psychoid کہتا ہے ۔ ان میں سے اول الذکر اصطلاح ارسطو سے مستعار ہے اور اس کے معنی اصول تکمیلی کے ہیں ۔ دوسری اصطلاح سے مصنف کے اس یقین کی ترجمانی ہوتی ہے کہ اصول حیات اپنی ماہیت کے اعتبار سے نفسی ہے ۔ موجودہ زمانے کی سائنسی تحقیقات ، جن سے ٹنڈل ، لوئی پاسچر ، اور لسٹر کا نام وابستہ ہے ، یہ پورے طور پر ثابت ہو چکا ہے کہ اصول حیات محض حیات مقدم سے ہی اخذ ہو سکتا ہے ۔ ہنری برگساں حیاتیت کا سب سے بڑا جدید

1. Hans Driesch

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مبلغ ہے ۔ اس کا ایقان ہے کہ کائنات کا جوہر جوش حیات ہے اور جو ساری کائنات کے ارتقا کا باعث ہے ۔ تمام کے تمام ماہرین حیاتیات میکانکی فلسفہ کے معروضات کو مسترد کرتے ہیں ۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ زندگی غیر ذی حیات عناصر سے میکانکی طور پر پیدا نہیں کی جا سکتی ۔ اس سلسلے میں وہ زندہ خلیہ پیدا کرنے کے بارے میں جدید سائنس کی معذوری کا حوالہ دیتے ہیں ۔

"حیاتیت ایک ایسا نظریہ ہے جس کی رو سے زندہ عضوی نظاموں کی اپنی ایک علیحدہ و جداگانہ تنظیم و ترتیب ہوتی ہے ۔ جن میں ایک ایسا عنصر یا اصول جداگانہ اور امتیازی صفت کے طور پر موجود ہوتا ہے جو کسی غیر جانبدار شئیے میں نہیں پایا جا سکتا ۔ اس اصول کو فلاسفہ بسا اوقات اک اصول جاوداں ، ایک صلاحیت یا استعداد یا پھر " انطلاکی " کے نام سے موسوم کرتے ہیں یعنی یہ الفاظ دیگر یہ اصول کیمیاوی طبیعی صفات کے علاوہ ایک چیز ہے ، جو تمام طریقۂ عمل یا طریقۂ کار میں ایک " ہدایت دہندہ " کا فرض انجام دیتا رہتا ہے ۔ حیاتیت کی مختلف صورتیں ہیں جن میں سے حیاتیت کی ہر صورت اس امر پر متفق نظر آتی ہے اور وہ یہ کہ مادہ ، توانائی ، برقی رو ، مکان اور زمان جیسے تصورات جو طبیعی سائنس میں مستعمل ہیں ، اس وقت غیر تسلی بخش قرار پاتے ہیں جب ہم زندہ عضویوں کی دنیا میں داخل ہوتے ہیں ۔"[1]

سائنس ، معطیات[2] پر مبنی نہیں ۔ ٹنڈال ، لوئی پاسچر اور لسٹر کی تحقیقات سے یہ نتیجہ خیز طور پر ثابت نہیں ہوتا کہ ماضی بعید میں زندگی عناصر کے حادثاتی امتزاج کے نتیجہ میں میکانکی طور پر ظہور میں نہیں آئی ۔ " انطلاکی " اور " روحئیے " وغیرہ جیسے الفاظ کی کوئی سائنسی معنویت نہیں ہے ۔ اس لئے کہ خلئیے کے انتہائی غائر مطالعہ اور تجزئیے پر بھی ہمیں کسی جوش حیات کا وجود نظر نہیں آتا ۔ چنانچہ حیاتیت کا نظریہ اپنے اندر ایک طرح کی اسراریت سی لئے ہوئے ہے ۔

1 "Living issues in Philosophy" *By* Harold H. Titus — P. 68
2 Scientific data

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

برگساں کا جوش حیات بھی ایک ایسا ھی مفروضہ ھے جسے سائنسی طور پر ثابت نہیں کیا جا سکا ۔ مزید برآں برگساں کے نظریۂ وجدان، نظریۂ دوران محض اور نظریۂ تخلیقی ارتقا، تینوں نظریات کی جذباتی اھمیت تو ھے، لیکن کوئی سائنسی قطعیت نہیں ھے ۔

درحقیقت میکانیت اور حیاتیت دونوں ھی نظریات کی اپنی اپنی دشواریاں ھیں ۔ ان ھر دو انتہا پسندانہ نظریات کے مابین مدت مدید سے چلے آنے والے تنازع کو اسی صورت میں حل کیا جا سکتا ھے جب ھم میکانیت یا حیاتیت کے بارے میں اپنے تصورات میں ترمیم کریں ۔ پیٹرک نے جیسا کہ ھم اوپر حوالہ دے چکے ھیں، بجا طور پر کہا ھے کہ نامیاتی اور غیر نامیاتی اشیا کے درمیان کوئی واضح حد فاصل نہیں کھینچی جا سکتی ۔

(د) حیات کا نظریۂ بازر فجائی نظریۂ حیات[1]:-

ارتقائے بارز کے نظرئے کی رو سے کائنات اور اس میں جو کچھ موجود ھے، یہ سب ھی کچھ اپنی موجودہ ھیئت پر آھستہ آھستہ ایک ارتقائی سلسلۂ عمل سے گذر کر پہنچا ھے ۔ اس دوران ھر مرحلے پر کوئی نہ کوئی نئی چیز وجود میں آتی رھی ھے ۔ اس نظرئے کے مشہور مبلغین میں آر ۔ ڈبلو ۔ سیلرز، ایس الکزنڈر اور لائڈ مارگن شامل ھیں ۔ سیلرز اس بات کی طرف اشارہ کرتا ھے کہ ارتقا کے عمل کے دوران طبعی اکائیاں باھم مدغم ھوکر نو بہ نو اور پیچ در پیچ سانچوں میں ڈھلتی جاتی ھیں ۔ حتیٰ کہ وہ وقت آتا ھے جب زندہ عضویہ معرض وجود میں آجاتا ھے ۔ الکزینڈر اپنے نظریہ کا نقطۂ آغاز اس دعوی کو بناتا ھے کہ زمانی و مکانی سانچہ ھی کائنات کا حتمی جوھر ھے ۔ اس کے خیال میں ابتدائی جوھر کے زمانی پہلو میں ارتقا کی جانب ایک اصول محرکہ (Nisus) موجود ھوتا ھے ۔ ھر دم نو بہ نو صفات اور زمروں کے ظہور پذیر ھونے کا سبب یہی اصول محرکہ ھے ۔ زمانی و مکانی سانچہ سے جس اولین شئے کا ظہور ھوا وہ مادہ تھی ۔ بعد میں ابتدائی اور ثانوی صفات وجود میں آئیں ۔ جب ابتدائی اور ثانوی صفات سمیت، مادے نے تشکل کے مرحلے کو

1 Emergent theory of life

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چھو لیا تو اس میں سے حیات پھوٹ پڑی ۔ لائیڈ مارگن بھی اس خیال کا حامی ہے کہ مادہ ، حیات اور ذہن ، حقیقت کے تین مختلف مدارج ہیں ۔ زندگی مادے سے اعلیٰ تر ہے ۔ ارتقا تخلیقی ترکیب کے ذریعے اپنی پیش رفت جاری رکھتا ہے ۔ تخلیقی ترکیب سے مراد عناصر کی ایسی ترکیب ہے جس کے ذریعے نئے سلسلہ ہائے عمل ، نئی قوتیں یا نئے وظائف رونما ہوتے ہیں ۔ ارتقائی سلسلۂ عمل کا جو نقشہ لائڈ مارگن نے کھینچا ہے اسے تصویری طور پر ایک اہرام (Pyramid) کی شکل میں پیش کیا جا سکتا ہے ۔ اس کے الفاظ میں اس اہرام کی تہ زمانی اور مکانی اعتبار سے ایک دوسرے سے مربوط طبعی واقعات پر مشتمل ہے ۔ اس سطح پر واقعات صرف مادی نظاموں کو متشکل کرتے ہیں ۔ اگلے اعلیٰ تر مرحلے میں طبعی واقعات میں ایسا اندرونی ربط باہمی پیدا ہوتا نظر آتا ہے جو زندگی کے ظہور کا سبب بن جاتا ہے ۔

اگرچہ ارتقائی ہارز کا خاکہ تیار کرتے ہوئے الگزینڈر اور مارگن بعض منطقی تضادات میں الجھ گئے تاہم جدلیات شاید کچھ اسی سمت میں پائی جا سکے گی ۔ درحقیقت اس میدان میں سائنسدانوں کی پہلے ہی سے یہ کوشش رہی ہے کہ وہ نخزمائی خلیے کے اسرار کا انکشاف کر سکیں ۔ کروموسوم اور موروثی خلیوں کا مطالعہ ان کی ساخت اور وظائف کے بارے میں ہم پر نئے حقائق منکشف کر رہا ہے ۔ ممکن ہے کہ موروثی خلیات سے وائیرس جیسے عناصر کے وجود کا پتہ چلے جو نامیاتی اور غیر نامیاتی دنیا کے مابین ایک درمیانی حیثیت رکھتے ہیں ۔ تب گویا زندگی اور موت کے درمیان بنے ہوئے پل کی حقیقت کا علم ہو جائے گا ۔ اور اس وقت پیٹرک کا یہ دعویٰ کہ نامیاتی و غیر نامیاتی کے مابین کوئی واضح حد فاصل موجود نہیں ، سائنسی طور پر ثابت ہو جائے گا ۔

۵ ۔ غایتیت (Teleology)

اب ہم ایک بہت ہی قدیم فلسفیانہ مسئلے پر بحث کریں گے ۔ یہ مسئلہ غایتیت یا مقصدیت کہلاتا ہے ۔ سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا اس نظام فطرت کے پس پشت کسی منصوبہ بندی یا مقصدیت کا سراغ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ملتا ہے ؟ کیا یہ دنیا کسی مخصوص منزل کی جانب جا رہی ہے ؟ چنانچہ کچھ ایسے ہی سوالات کے جوابات تلاش کئے جانے کا نام مسئلۂ غایتیت ہے۔

ہم اپنی روز مرہ زندگی میں یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ ہم نظری طور پر جو کچھ بھی کرتے ہیں وہ بہر حال کسی نہ کسی مقصد کے حصول کے لئے ہی کرتے ہیں ۔ مثلاً کسی فلسفہ کی کتاب کو زیر مطالعہ رکھنے کے عمل سے اس امر کی واضح نشاندھی ہوتی ہے کہ یا تو ہم فلسفیانہ افکار کا حصول چاہتے ہیں ، یا پھر کسی نہ کسی امتحان کی تیاری میں مصروف ہیں ۔ جب ہم کوئی چیز بناتے ہیں تو اس شئے یا اس چیز سے متعلق ہر حصے کے بنائے جانے کا بہر حال کوئی مقصد ہوتا ہے ۔ مثلاً موٹر کار کو بنائے جانے کا مقصد آمد و رفت کے وسائل کو سہل بنانا ہے ۔ موٹر کار میں اسٹیرنگ کا مقصد موٹر کو قابو میں رکھنا ہے ۔ اسپیڈومیٹر کا مقصد کار کی معینہ رفتار سے ہمہ وقت آگاہ رہنا ہے وغیرہ وغیرہ ۔

غرضیکہ مندرجہ بالا تصریح سے معلوم یہ ہوا کہ یہ ہماری فطرت میں داخل ہے کہ ہم فکر کرتے ہوئے کسی نہ کسی مقصد کو پیش نگاہ رکھتے ہیں ۔ انسانی جسم سے متعلق غور و فکر کرتے ہوئے جس طرح اس جسم کے ہر ہر حصے کا کوئی نہ کوئی مقصد ہمارے ہاں متعین ہوتا ہے ، بالکل اسی طور پر ہم بچپن سے لے کر تادم حیات اس عالم میں رہتے بستے ہوئے اس کائنات کے بارے میں مقصدی ہوتے ہیں ۔

مقصدیت کے اس اجمال کے بعد ہم اس نظریے کی تاریخ کا مختصراً جائزہ لیں گے ۔ قدیم یونانی فلسفی انکساغورث نے کہا تھا کہ یہ دنیا بے شمار چھوٹے چھوٹے ایٹموں (Atoms) کا ایک مجموعہ ہے ، یعنی یہی ایٹم گویا کائنات کی ساخت میں ابتدائی یا خام مواد کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ تاہم یہ سوال ابھی باقی ہی رہتا ہے کہ ان ایٹموں کا اولین محرک کون ہے ۔ لہذا اس ''اصول محرکہ،، کی جستجو کرتے ہوئے انکساغورث نے کہا کہ یہ اصول اولیہ یا محرکہ ''نفس،، ہے ۔ لیکن باوجود

1 Anaxagoras —— "Nous" or mind

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کے کہ انکسا غورث نے نفس کو اصول محرکہ کا نام دیا، تاہم ہمارے لئے یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ یہ یونانی فلسفی ایک غایاتی مفکر تھا، کیونکہ اس نے نفس کو دنیا کی ابتدائی علت کا نام تو ضرور دیا ہے مگر وہ اس علت اولیٰ کو ایک ''ذہن ناظم،، کا مرتبہ نہیں دیتا۔

انکسا غورث کے بعد یہاں یونان کے ہی ایک مشہور فلسفی سقراط کا نام قابل ذکر ہے جس نے کہا کہ یہ تو ٹھیک ہے کہ انکسا غورث نے نفس کو ایک علت محرکہ کی حیثیت سے ہم سے روشناس کرایا تاہم اس اصول محرکہ کے استعمال کے بارے میں وہ کوئی معقول توجیہ نہیں پیش کر سکا ہے۔ اور سقراط نے ایسا اس لئے سوچا کہ اس کو پورے نظام فطرت اور جسم انسانی کی تنظیم و ترتیب میں ایک طرح کی مکمل ہم آہنگی، ایک بے مثال حسن، ایک اعلیٰ منصوبہ بندی اور ایک ایسی ذہانت جو بہت کریم النفس ہے کار فرما نظر آتی ہے۔ مثال کے طور پر ہمیں اپنی ''آنکھوں،، کی ہی مثال سامنے رکھنا چاہئے۔ اور وہ یہ ہے کہ آنکھوں کے تحفظ کے لئے بہت ہی حساس پپوٹے اور ان پپوٹوں پر آویزاں خوبصورت و ملائم پلکیں، اس نظم و ترتیب اور مقصدیت کا بہترین ثبوت ہیں۔ لہذا سقراط کو اس مکتبۂ فکر کا نمائندہ فرد کہا جا سکتا ہے جس مسلک فکر نے اس کائنات کو ایک بڑا میکانیہ تو قرار دیا مگر اس میکانیئے کے پس پشت ایک عقل ناظمہ کو بھی جو ہمہ وقت اس عظیم میکانیہ کو متحرک بنانے کے لئے خاکہ بندی سے کام لیتی رہتی ہے، تسلیم کیا ہے۔ بسا اوقات اس نظریۂ فکر کو ''گھڑی ساز کے نظریۂ فکر،، کا نام دیا جاتا ہے، جس میں ایک حرکی مقصدیت کے تصور کے بجائے ایک جامد مقصدیت کا تصور پایا جاتا ہے۔ افلاطون بھی اپنے محترم استاد ہی کی طرح کائنات میں مقصدیت کو تسلیم کرتا ہے اور اس کا کہنا ہے کہ اس کائنات کو بہت کم بشری اور اور یہ مشکل تمام میکانکی کہا جا سکتا ہے۔ بلکہ افلاطون کا خیال ہے کہ یہ کائنات مبنی بر عقل اور منظم ہے۔ یہ ہیولائی کے بجائے کونی ہے اور اس کی حتمی حقیقتیں تصورات یا اعیان[1] ہیں اور یہ دنیا اسی

1 Ideas

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تناسب سے حقیقی قرار پاتی ہے جس نسبت سے ''خام مادہ''[1] ان عینی اشکال میں ڈھلتا ہے ۔ افلاطون کے فلسفے میں ابدی تصورات کچھ ایسے سانچے ہیں جن کی بنیاد پر منفرد اشیا ایک طرح کی ''ناقص نقلوں''[2] کی حیثیت سے وجود پاتی ہیں ۔ وہ کہتا ہے کہ ''خیر و حسن'' ابدی اقدار ہیں اور اشیائے کائنات ان ہی اقدار کی نقلیں ہیں ۔ افلاطون کے نزدیک کائنات کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات دراصل ان ہی ابدی تصورات یا اسی عالم مثال کے حتمی تکملے کی ایک صورت حال ہے ۔ لہذا ایک ایسا فلسفہ جو کونی اقدار، کونی تصورات اور کونی سانچوں پر مشتمل ہو، وہ واقعی غایاتی ہے ۔ غرضیکہ غایتیت سے متعلق افلاطون کے ابدی تصورات کا نظریہ، اتفاق کے خام نظریئے اور کمہاڑی ساز کے میکانکی نظریوں سے کہیں زیادہ مختلف نظریہ ہے ۔ مگر افلاطون کا یہ نظریہ بھی کچھ بہت زیادہ واضح اور مطابقت کا حامل نہیں نظر آتا ۔ البتہ اس نظریئے کے بارے میں یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ غایتیت کی پوری تاریخ میں اس نظریئے کی حیثیت ایک ایسے سنگ میل کی سی ہے جو یہ تجویز کرتا ہے کہ ''کائنات اقدار کی عمل پذیری میں ایک قسم کے تحرک کا نام ہے'' ۔

افلاطون کی تقلید میں ارسطو نے بھی ایک واضح غایاتی نظریہ پیش کیا ۔ وہ کہتا ہے کہ پورے نظام کائنات میں ایک مقصد پوشیدہ ہے جسے وہ علت غائی کہتا ہے ۔ ارسطو کے فلسفے پر غور و فکر کرتے ہوئے ہم پر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ اس بات کا قائل تھا کہ اس مادی عالم کے پس پشت ایک حرکی مقصدیت سرایت کئے ہوئے ہے اور یہ کائنات کبھی خلق نہیں کی گئی بلکہ یہ تحرک و ارتقا کا ابدی سلسلہ ہائے عمل ہے جس میں بالقوۃ توانائیاں، بالفعل توانائیوں میں متبدل ہوتی رہتی ہیں، یعنی یہ بالفعلیت ہی دراصل عینی ہے ۔ مثلاً حیوانی انواع، وجود انسانی، ریاستیں، ادارے اور عدل سب کے سب حقیقتاً تصورات ہیں جن تصورات کو عالم فطرت اپنے اندر شامل کرتا چلا جاتا ہے ۔

---

1 Crude Matter
2 Copies

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن ارسطو پھر سوال کرتا ہے کہ اس عظیم ارتقائی کائناتی سلسلۂ عمل کے پس پشت آخر وہ ابتدائی قوت یا اولین اصول محرکہ کیا ہے ؟ وہ کہتا ہے کہ بلا شبہ اس عظیم کارخانے کی ایک نہ ایک حقیقی علت ہونا چاہئیے ۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ یہ اولین اصول محرکہ یا جسے خدا کا نام بھی دیا جا سکتا ہے ، اس کائنات کو اپنی کشش سے متحرک بناتا رہتا ہے ۔ یہ مثالی حقیقت اخروی خیر محض ہے اور یہی مطلوب ہے ۔ چنانچہ کائنات کے بارے میں یہ عظیم سلسلۂ عمل پذیری جس میں ایک مثالی مقصدیت کا راز پوشیدہ ہے ، کسی بڑی شخصیت کو اس سوال پر اکسا سکتا ہے ۔ کیا واقعی یہ کوئی صداقت ہے ۔۔ کیا حقیقتاً یہ ہماری جدید ارتقائی فکر سے ہم آہنگ ہے ؟

اسی اثناء میں یونان ہی کے ایک دوسرے بڑے فلسفی نے جو دیمقراطیس کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ، اپنے خیالات کا اظہار اس طور پر کیا کہ اس کائنات کے پس پشت کوئی "کوئی ذہن ، کسی قسم کی منصوبہ بندی ، کوئی نصب العین ہرگز ہرگز موجود نہیں ۔ اور یہ کائنات مادی ایٹموں (جوہروں) کا ایک مجموعہ ہے ۔ جس میں ابدی طور پر ایک حرکت کی صورت حال از خود موجود ہے جس کے باعث ہمارے مشاہدے کے تمام معروضات ایک طرح کا میکانکی تشکل اختیار کر لیتے ہیں ۔ بعد ازیں ایپی قورس اور لیو کریشس نے ایک ایسے نظریئے کو فروغ دیا جس میں مقصد اور غایت کی مکمل طور پر نفی کی گئی ہے ۔ ان فلاسفہ کے نظریات کے اعتبار سے مقصد اور غایت کا تعین بھی کچھ اسی انداز کا ہے جس طرح علتیں وقوعات کا تعین کرتی ہیں ۔

قرون وسطیٰ کے دوران افلاطون اور ارسطو ، دیمقراطیس اور ایپی قورس کی بنسبت زیادہ مقبول نظر آتے ہیں ۔ اس زمانے میں وہ رجحان فکر زور پکڑتا جا رہا تھا جو سقراط نے اختیار کیا تھا اور وہ یہ کہ خدا نے اس کائنات کو ایک خاص منصوبہ بندی کے ساتھ خلق کیا ۔ اس کے علاوہ یہ خیال بھی کیا جاتا تھا کہ یہ سطح زمین اس پوری کائنات کا مرکز وجود ہے جسے خاص طور پر انسان کی بود و باش کے لئے بنایا گیا ہے ۔

---

1 Cosmic-mind

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ عظیم شاعر دانتے[1] کی مشہور زمانہ نظم ''طربیہ الوھیہ[2]''، اس تصور کی غماز ہے اور ایک ایسا منظر پیش کرتی ہے جہاں کل کائنات کی حیثیت ایک ایسے عظیم ڈرامے کی سی ہے جس کو گویا صرف اسی مقصد کے لئے خلق کیا گیا تھا جہاں یہ بے چارہ انسان اپنے اعمال کے لئے ہر لمحہ مکافات عمل اور نجات کی ابدی مساعی میں مبتلا رہے۔

فطرت میں ایک عمومی مقصدیت کے تصور کی تائید برونو[3]، نیوٹن[4]، لائینیز، والٹیرہ[5]، گوئٹے[6] اور جان اسٹورٹ مل نے کی ہے۔ لیکن ڈیکارٹ کے زمانے سے سائنس کے مختلف شعبوں میں فطرت کے اندر مقصدیت کے وجود کی مخالفت شروع ہو چکی تھی۔ ڈیکارٹ کی تعلیمات کے تحت نباتات، حیوانی اجسام، یہاں تک کہ انسانی جسم بھی محض ایک سادہ مشین کی مانند ہیں۔ فرانسیس بیکن کا کہنا ہے کہ ''علل غائیہ[7]'' کے نظرئے کی پیشکش نے سائنسی ارتقا کے عمل کو جو صرف طبعی علل کا ماجرا ہے، بڑی حد تک روک دیا۔ لہذا اسپنوزا اور ہابس جیسے مدبر فلسفیوں نے بھی اپنے تصورات کے نظام سے غایاتی افکار کو نکال پھینکا۔

جملہ معترضہ کے طور پر یہاں یہ کہا جا سکتا ہے، اور اس سے یقیناً اس مسئلے پر کافی روشنی بھی پڑتی ہے کہ کائنات کا ایک ایسا تصور جو محض وقوعات کے میکانکی تواتر پر مبنی ہے اور جس تصور میں ہر ہر قدم، ایک ایسی متعین صورت حال ہے جس کی مکمل توجیہ اپنے سے مقدم وقوعے سے ہو جاتی ہے۔ یہ ایک ایسا تصور ہے جو فرانسس بیکن کے مقصد سے قطعی طور پر مطابق ہے۔ یعنی ایک ایسے نظرئے کے مطابق ہے، جس میں نہ صرف کائنات کو سمجھا جاتا ہے بلکہ جسے مفید اور کار آمد، قابل تحصیل اور لائق بود و باش بنائے جانے کو ترجیح دی جاتی ہے۔

---

1 Dante
2 Divine comedy
3 Bruno
4 Newton
5 Voltaire
6 Goethe
7 Final-causes

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کائنات کی توجیہ اس کے اپنے میکانکی تواتر کے علم سے کی جاتی ہے ۔ اگر اس توجیہ سے ہم اس قسم کا مفہوم مراد لیں یعنی ایک ایسا مفہوم جس میں فطری توانائیوں کو کس طور پر قابل عمل بنایا جاتا ہے ، تو ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ فطری سائنس کے مقاصد میں سے ایک مقصد یہ ہے کہ ہم تواترات کی ایک ایسی لامتناہی زنجیر یا سلسلے سے روشناس ہو رہے ہیں جو ہمیں فطرت میں " یکسانیتوں[1] " کا پتہ دیتی ہے ۔ لہذا کسی قسم کے مخصوص کردار کی طلب کا معاملہ کچھ ایسا ہے جس کے بارے میں ہم یہ جان سکتے ہیں کہ اسے کس طور پر حاصل کیا جائے ۔ اس قسم کا علم عملی فنون اور صنعت و تجارت کے میدان میں بڑی اہمیت کا حامل ہے ۔ فطرت کی توانائیوں پر غلبہ پانے کے سلسلے میں وقوعات کی پیش بینیوں سے متعلق ہماری شاندار کامیابی ، بلکہ ایک ایسی کامیابی جس نے ہم کو اس قابل بنایا کہ آج ہم ان ہی توانائیوں کی بدولت اپنی مادی ضروریات کو کماحقہ پورا کرتے ہیں ، اور بلا شبہ ہمیں یہ اعتراف کر لینا چاہئے کہ یہ سب ہی کچھ فرانسس بیکن کے اسی سائنسی طریقۂ فکر کے طفیل ہوا ۔

اس مسئلے کی متنازعہ تاریخ کی طرف لوٹتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر چند خود ڈیکارٹ نے میکانکی تصورات کا اطلاق محض مادی اور ممتد عالم پر کیا اور فکر کی آزاد فعیلتوں یا جسے ربانی غایات بھی کہا جا سکتا ہے ، چھوڑ دیا ۔ تاہم اس کے بعد کے زمانوں میں یہ آسان تھا کہ اس تصور کو پوری کائنات تک وسعت دے دی جاتی کیونکہ یہ وہ دور تھا جب کہ مادی اور فاعلی علتوں کے علاوہ کسی بھی علّت سے قطعی انکار کیا جاتا تھا ۔ بہر کیف ایسا محسوس ہوتا ہے کہ میکانیت پرستوں کے لئے فطرت میں مطابقت پذیری کا سراغ لگانا ذرا مشکل ہی ہے اور خصوصاً نامیاتی دنیا میں تو میکانکی اصولوں سے کسی قسم کی تطبیق پذیری کے عمل کی توجیہ کرنا بالکل ہی ممکن نہیں ۔

زندہ عضویوں کی سادہ ترین ساخت کے مطالعے سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یقیناً ان نظاموں میں کوئی ایسی شے ضرور موجود ہے جو

---

1 Uniformities

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اپنا دامن میکانکی اسکیموں سے بچا جاتی ہے اور بلا شبہ اسی شے کو "حیات" کا نام دیا جاتا ہے۔ زندہ عضویوں میں کیمیاوی اور طبیعی عوامل کا مکمل ترین بیان بھی ہم کو اس شے کی کوئی مکمل توجیہ نہیں پیش کر پاتا۔ لہذا یہاں کوئی تو ایسی شے ضرور موجود ہے جس کی توجیہ کے لئے غایاتی تصورات کا سہارا لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اب ہم حقیقت کی ان اعلیٰ اور ارفع ترین منازل میں ہیں جہاں ہمیں اس قسم کی توجیہ کے لئے ــ کہ آخر حیات کی دنیا میں "وہ کیا کیا کچھ" کس طور پر پیش آ رہا ہے ــ کچھ نئے مقولات[1] کی ضرورت ہے۔

میکانکی سائنس میں علت و معلول کا ربط کچھ اتنا اساسی نوعیت کا ہے کہ اس نظام میں زندہ عضویوں کی اس دنیا کی توجیہ کے لئے کوئی معقول حل نہیں مل پاتا۔ تا وقتیکہ اغراض و مقاصد کے ایک نئے ربط سے اس کی توجیہ کا آغاز نہ کیا جائے۔ بلا شبہ یہ علت و معلول کی نسبت کا متبادل تو نہیں بن سکتا، ہاں مگر اسے ضمیمہ کے طور پر قبول کیا جا سکتا ہے۔ حیات کی نمود سے ایک ایسی شے ضرور ابھرتی ہے جسے قدر کی حیثیت سے قبول کیا جائے۔ حیات ایک خیر ہے اور یہ کہ جو کچھ اس میں شامل ہے وہ اس کی آلاتی خیر کا تصور ہے۔ مثلاً غذا، آب و ہوا اور جنسی ضروریات وغیرہ۔

نامیاتی[2] زندگی کے میدان میں ہم "غایت" کے لفظ کو بلا تکلف استعمال کر سکتے ہیں، کیونکہ یہ تصور حیات کے مطالعہ میں اسی قدر مفید ہے جس طرح طبیعات کے مطالعہ میں حرکت کا نام لئے بغیر کام نہیں چلتا۔ کسی سیاسی ادارے، معاشرتی تنظیم، اور تجارتی منڈی کا فہم بغیر مقصد کے تصور کے ممکن ہی نہیں اور پھر یہ بھی قابل لحاظ بات ہے کہ انسانی جسم کی ساخت، پرندوں کے پر، شہد کی مکھیوں کی جبلتوں کے فہم کے حصول میں ہمیں مقصد کے تصور کے بغیر کوئی خاطر خواہ کامیابی حاصل نہیں ہو پاتی۔ یہاں تک کہ ادنیٰ ترین عضوئے بھی اپنی غذا کے لئے کچھ مخصوص اشیا کا انتخاب کرتے ہیں اور

1 Categories
2 Organic-life

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ان چیزوں کو مسترد بھی کر دیتے ہیں جو ان کے مقصد کو پورا نہیں کر پاتیں ۔ غرضیکہ خلیات اور نباتات کی دنیاؤں میں بھی اپنے مقاصد کے حصول کے لئے اشیا کے انتخاب کا سلسلہ چلتا رہتا ہے ۔ ہم انسانوں اور پرندوں کی دنیاؤں میں بھی ایسی بہت سی تفصیلات کا مشاہدہ کر سکتے ہیں جہاں ان کی میکانکی نقل و حرکت کا پتہ چلتا ہے ، جس میں طبعی قوتیں موثر انداز میں پائی جاتی ہیں ۔ مثلاً ہم ایسے افراد کے کردار سے بخوبی واقف ہوتے ہیں جو کسی سیاسی تحریک کو چلاتے ہیں ، مگر ان افراد کی اس نقل و حرکت کی ایک ایک تفصیل کا سراغ، ان طبعی قوتوں کی بہترین تفصیلات سے بھی نہیں لگ پاتا ۔ مادے ، حرکت اور علت و معلول کے تصورات ہر چند کہ انتہائی اہمیت کے حامل ہیں تاہم صرف یہی تصورات حیات کی دنیا کی توجیہ کے لئے کافی نہیں ۔ اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ قدر و مقصد اور وسائل و اغراض جیسے تصورات بھی اپنی پوری اہمیت کے باوجود حیات کی دنیا میں پیش آنے والی ایک ایک تفصیل کے لئے کافی نہیں، تاہم یہ تصورات بھی میکانکی تصورات کی طرح حقائق زندگی کو سمجھنے کے لئے ایک ناگزیر اہمیت کے حامل ہیں ۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ نامیاتی اجسام میں " عضو " کلی جسم کے اعتبار سے اہمیت کا حامل ہے اور اس کلیت کی اہمیت کا اصل راز اس کی قدر میں مخفی ہے اور ان ہی تمام وجوہ کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ فطرت اپنی ماہیت میں ایک قسم کی مقصدیت کی حامل ہے ۔

ارتقا کے بہت سے جدید نظریات ایسے ہیں جو مقصدیت کے تصور کو اپنے اندر شامل کئے ہوئے ہیں ۔ ارتقائے صحیحہ[1] خواہ وہ کسی صورت میں ہو بہر حال ایک غایاتی صورت حال ہے ۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ارتقا کی اپنی ایک جہت ہوتی ہے ـــ یا یہ کہ یہ تخلیقی نوعیت کا ہے ۔ یا پھر یہ ایک جہد آزادی کا سلسلہ ہے ـــ یا یہ الفاظ دیگر یہ ایک تسلسل عمل پذیری ہے جو منشا و مقصود کا حامل ہے ـــ اور جہاں بقائے باہمی اور تعاون نوعی کی ایک صورت پائی جاتی ہے ، اور جس کا تقابل ایک فنکار کی مساعی سے کیا جائے ، مزید

1 Orthogenesis

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ کہ جس میں عضوی نظام کی احتیاجات کا معاملہ مقدم ہوا کرتا ہے ۔۔ تو ایسی صورت میں مذکورہ تناظر کے پیش نظر ہم اس کائنات پر کسی نہ کسی غایاتی نقطۂ نظر کا اطلاق بجا طور پر کر سکتے ہیں ۔ اور غایاتی تصور کا اطلاق ان تمام صورتوں پر بھی ہوتا ہے جن صورتوں کو ہم کبھی کبھی ایک داخلی رشد و ہدایت، یا ارتقا کی لگن یا توانائیوں کے باہمی تعاون، یا پھر کسی اولین سمت کے مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں ۔ یہاں تک کہ جہد بقا کا محاورہ بھی پوری طور پر ایک نہ ایک غایاتی صورت حال کی غمازی کرتا نظر آتا ہے ۔[1]

تاہم یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا غایت (مقصدیت) کی توجیہ کا کوئی دوسرا ایسا ممکن طریقہ ہو سکتا ہے جو فطرت میں مقاصد کے تکملے کے عمل کو "نفس" کے تصور کے بغیر توجیہ کر سکتا ہو۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک قاری کے ذہن میں اس سوال کا جواب یہی آئے گا کہ پھر اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار بھی نہیں ۔ یعنی یہ کہ اگر اس کائنات کے پس پشت کوئی غایت موجود ہے تو اس مقصد کے پس پردہ کسی نہ کسی نفس فعال[2] کو مقدم ماننا ہوگا ۔ لیکن کیا یہ واقعی درست ہے ؟ غالباً یہ ہماری بہت ہی قدیم عادت سی ہو چکی ہے کہ ہم ہمیشہ ہی ایک فعال علت کے علاوہ کسی دوسری شے کو اس ضمن میں خاطر میں نہیں لاتے اور یہ ہماری ایک ایسی عادت ہے جس کو ہمارے طبعی علوم کے جدید رجحانات سے بڑا حوصلہ ملتا ہے ۔ آخر ہم اس طور پر کیوں سوچا کرتے ہیں کہ کسی شے کی توجیہ صرف اس امر سے ہی کی جا سکتی ہے کہ سابق میں کیا پیش آ چکا ہے ؟ لہذا اس بارے میں ہم آخر اس طور پر کیوں نہیں سوچتے کہ اس کے پس پشت ایک ایسا مقصد ہے جو حتمی طور پر لازمی ہے ۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان ہی چند رجحانات کے زیر اثر دور جدید کے بعض مفکرین نے اپنے دھری نظریات کے ساتھ، اپنے غایاتی تصورات کو بھی شامل کر لیا اور اس طرح ان مفکرین نے کچھ جدید غایاتی نظریات کو تشکیل دے لیا ۔ ان مفکرین میں معروف مفکر

---

1 Introduction to Philosophy — W. Patrick
2 Active Mind

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ونڈل بینڈ[1] قابل ذکر ہے جس کا خیال ہے کہ ایک "عضوی کل" میں اس کے "اجزاء" از خود مشروط ہوا کرتے ہیں اور ان کا وجود "اس کل" میں ہی ممکن ہے۔ چنانچہ "عضوی کل" میں "وہ مقصد" جسے کہ "اس کل" سے منتج ہونا ہے اس کے آغاز کا تعین کرتا ہے۔[2]

گویا قدیم غایاتی نظریات کے برعکس جس میں تمام عضویاتی تفاعل کو علت غائیہ سے مشروط کیا جاتا تھا، اب دوسرے جدید فلاسفہ بشمول ونڈل بینڈ — اس تفاعل کے ماحصل (انجام) میں ہی "مبداء اول" کی غایت کو شامل گردانتے ہیں۔

متذکرہ بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ غایت اور میکانیت حتمی طور پر ایک دوسرے سے متخاصم نہیں ہیں بلکہ ان کے مابین کوئی صورت مفاہمت کی بھی نکالی جا سکتی ہے۔ اس کائنات کا جزوی تناظر ہمیں بہت ہی شدید قسم کے میکانکی قوانین کی نشاندہی کرتا نظر آتا ہے اور یہ اپنی زمانی اور مکانی حدود میں صادق متصور ہوتا ہے — لیکن اگر اس کائنات کو ہمہ زمانی اور ہمہ جہتی تناظر میں دیکھا جائے تو اس کے پس منظر میں کوئی بہت ہی "فعال ذہن" کار فرما نظر آتا ہے۔ جو ہمہ وقت کسی نہ کسی مقصدیت کی جلوہ فرمائی سے معمور ہے۔

---

1 Wilhelm Windelband
2 An introduction to Philosophy — Windelband Trans — Joseph McCabe — Henry Hott Co. P. 145

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دسواں باب

نظریہ، تخلیق و ارتقاء

۱ - تعارف

عقل انسانی کے لئے ''کیوں،، اور ''کیسے،، کے سوالات بنیادی ہیں ۔ یہ وسیع کائنات جو ہمارے چاروں طرف بے کراں طور پر پھیلی ہوئی ہے ایک حیرت انگیز شے ہے ۔ ہم میں '' نا معلوم،، کو معلوم کرنے ، اشیا کی اصل یا اساس کا فہم حاصل کرنے، نیز ان کا مکمل تعارف حاصل کرنے کی شدید جستجو ہوا کرتی ہے ۔ ایک عام آدمی اشیا کے مبداء و آغاز کے بارے میں عام طور پر، اور کائنات کے بارے میں بہ حیثیت ایک کل کے اساسی یا اولین سوالات اٹھاتا رہتا ہے ۔ مگر وہ ان سوالات کے بارے میں ان کے فوری جوابات سے ہی مطمئن ہو جاتا ہے، خواہ وہ جوابات فلاسفہ اور سائنسدان حضرات کے لئے کتنے ہی بے تکے اور نا پختہ کیوں نہ ہوں ۔ در اصل عام کی ترقی اور وسعت کے ساتھ ساتھ کائنات کے آغاز کی بابت تصورات میں بھی تبدیلی اور ترقی ہوتی جا رہی ہے ۔

ماضی میں جب علوم قیاس و تصور کے ابتدائی مراحل میں تھے، مذاہب ہی اہل الرائے اور زیرک افراد کے لئے جستجوئے صداقت کا واحد ذریعہ تھے ۔ سماجی قبولیت اور شخصی تفاخر کا معاملہ عموماً کسی شخص کے اصحاف آسمانی کے علم پر ہی مبنی تھا ۔ لوگوں کا رجحان اشتیاق علم ، خوشحالی ، عزت نفس اور امن و سکون کے حصول

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے لئے مذہب کی جانب تھا۔ ماضی میں مذاہب اپنی اپنی باری پر حقیقی اور ممکنہ سوالات کے جوابات فراہم کرتے رہے ہیں۔ کیونکہ یہ مذہب کے لئے لازم تھا کہ وہ ایک ہمہ داں[1] (علیم)، ہمہ جائی[2] اور قادر مطلق[3] وجود سے اپنی بات کا آغاز کرے۔ چنانچہ تمام مذاہب نے اسی مقدس وجود کے پس منظر میں ہی کائنات کی توضیح و توجیہ کی ہے۔ اکثر مذاہب میں ــــ خدا ہی اس کارخانۂ عالم کا خالق و محافظ نیز فنا کرنے والا سمجھا جاتا تھا۔ اور ایک ایسا ہی تصور در اصل نظریۂ تخلیق کی اساس بنا ہے۔

علوم کی ترقی کے ساتھ ساتھ انسانی فکر کے رجحان میں حقیقی تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ مذہب کو اب وہ قدیم تفاخر اور اعزاز حاصل نہیں رہا۔ روشن خیال افراد نے بتدریج اپنا ناتا مذہب سے توڑ لیا ہے اور سائنس اور ہنر کو اپنی توجہ کا مرکز بنا لیا ہے۔ جس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوا کہ سائنس اب اپنی فضیلت و شکوہ کے عروج پر ہے۔ سائنس کے نتائج مختصر مگر قطعی اور حتمی ہوا کرتے ہیں، جب کہ اس کے برعکس مذہب کے دعوے بے تکے اور مبہم ہوتے ہیں۔ سائنس ہمیں یہ بتاتی ہے کہ دنیا بتدریج ایک عمل ارتقا کے نتیجے میں اپنی اس موجودہ صورت تک پہنچی ہے۔ چنانچہ اسی مخصوص اساس کی بناء پر نظریۂ ارتقا وجود میں آیا ہے۔

۲ - تخلیق کا مخصوص نظریہ

آغاز کائنات کے بارے میں مذاہب عموماً مخصوص نظریۂ تخلیق کی حمایت کرتے ہیں۔ اس نظریہ[4] کے تحت تمام عالم اپنے تمام تر مشتملات کے ساتھ خدا کا پیدا کردہ ہے جسے اس نے اپنے ارادے کے ربانی عمل[5] سے خلق کیا ہے۔ ہر شے اپنی اسی شکل و صورت میں پیدا کی گئی تھی جیسی کہ وہ آج ہے۔ اس نظریئے کی عموماً دو صورتیں بتائی جاتی ہیں،

---

1 Omniscient
2 Omnipresent
3 Omnipotent
4 Theory of special creation
5 Divine action

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(الف) مشروط تخلیق[1] یا مقدم مادے سے تخلیق

(ب) مطلق تخلیق[2] یا عدم سے وجود یا تخلیق کا ہونا۔

(الف) مشروط تخلیق کے نظریئے کے مطابق خدا نے عالم کو مقدم مادے سے پیدا کیا ہے۔ مادہ ہیولیٰ[3] کی صورت میں قبل سے موجود تھا۔ جس سے خدا نے کائنات کو تشکیل دیا۔ لیکن ایک ایسے نظریئے کی رو سے خدا ایک قادر مطلق خدا نہیں رہ جاتا اور ہمیں ثنویت کی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

(ب) مطلق تخلیق کے نظریئے کے تحت خدا عالم کو عدم سے وجود میں لایا ہے۔ اصحاف آسمانی میں مذکور ہے کہ خدا نے ایک عالم کی تمنا کی اور وہ آ موجود ہوا یعنی "میں نے کہا کن اور عالم ہو گیا۔" ایک وہ لمحہ تھا کہ جب کچھ نہ تھا علاوہ خدا کے۔ وہ بالذات ایک وجود کامل ہے۔ اسے کسی عالم کی ضرورت نہ تھی۔ پھر بھی بہت پہلے بعید ترین ماضی میں کسی وقت بھی اس نے یہ چاہا کہ محدود اشیا اور موجودات پر مشتمل ایک دنیا ہو اور یہ ایک آن واحد میں آ موجود ہوئی۔ یہ ہی نظریہ[4] خدا کے الہیاتی تصور کا ایک اساسی دعوی ہے۔

مارتینوم کے قول کے مطابق اس نظریئے کی مندرجہ ذیل خصوصیات ہیں۔

تخلیق فی الزماں[5]

کائنات قید زماں میں خلق کی گئی۔ اس تخلیق سے پہلے ربانی علت ازل سے موجود تھی اور ہر اس شے کی طرح جو اپنا آغاز رکھتی ہے یہ بھی اسی اثنا میں فنا ہو کے رہے گی۔ اور اس کائنات کی فنا کے بعد بھی یہ علت ربانی ابد تک اسی طرح موجود رہے گی۔

---

1 Conditional creation or creation out of pre-existing matter
2 Absolute creation or creation out of nothingness
3 Chaos
4 Martineau
5 Creation in time

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علت اولیٰ اور علل ثانوی میں امتیاز:-

خدا بے علت ہے یعنی اس کی کوئی علت نہیں اور یہ بالذات علت ہے ۔ بلکہ یہ خود ہی کائنات کی علت اولیٰ ہے ۔ لمحۂ آفرینش میں خدا نے کچھ یقینی قوانین و توانائیوں سے کائنات کو متصرف کیا اور اب وہ قوانین خود اپنی ماہیت کے مطابق کائنات میں کار فرما ہیں ان قوانین کو مارتینو علل ثانوی کا نام دیتا ہے ۔ ڈاکٹر مارتینو کا کہنا ہے کہ ''عالم علل ثانوی کے ایک عظیم مخزن کے مانند ہے جو اس عالم کو از خود متحرک بنائے رکھتا ہے اور یہ علل ثانوی اپنے فرائض کی انجام دہی میں لگے رہتے ہیں جیسے کہ خود خدا اس کائنات سے لا پرواہ، بے تعلق اور غافل رہتا ہو ۔''

اس تصور کے اطلاق کا مفہوم یہ لیا جاتا ہے کہ خدا شرور کا، خواہ وہ اخلاقی ہوں یا فطری، ذمہ دار نہیں ۔ جن شرور کو فطرت کی قوتوں نے پیدا کیا ہے اور ان کا تعلق براہ راست خود خدا سے نہیں ۔

مکمل ربانی ماورائیت[1]:-

خدا نے کائنات خلق کرنے کے بعد، کائنات سے اپنے آپ کو کنارہ کش کر لیا ہے اور اسے تنہا چھوڑ دیا تاکہ وہ اپنے طور پر اپنے قوانین کے تحت خود کو متحرک بنائے رکھے اور بالذات منظم رہے ۔ چنانچہ کائنات خدا سے خارج اور کلیتاً خود مختار ایک نظام ہے ۔ بالکل اسی طرح آزاد جس طرح ایک مشین اپنے بنانے والے سے جدا ایک فعال ذات ہے جو اپنے طور پر اپنے قوانین کے تحت چلتی رہتی ہے ۔ دوسرے الفاظ میں خدا کائنات سے کلی طور پر ماوراء و ماسواء ہے ۔ خدا کائنات سے خارج اور اس سے ماورا ایک علیحدہ ذات ہے اور یہ کسی طرح بھی کائنات میں محیط و شامل نہیں ۔

موقعتی ربانی مداخلت[2]

حالانکہ خدا نے کائنات خلق کر کے اس سے کنارہ کشی اختیار کر

---

1 Complete divine transcedence
2 Occasional divine Interference

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لی ہے ، تاہم مخصوص حالات میں ہنگامی طور پر وہ اس میں مداخلت کرتا رہتا ہے آرمسٹرانگ[1] اس سلسلے میں کہتا ہے کہ :-

" خدا ـــ اس مشین کی اب بھی گاہے بگاہے موقع محل کے اعتبار سے نگہداشت کرتا رہتا ہے ۔ وہ اپنی ربانی قوتوں کی تمہید کے طور پر ہنگامی حالات میں فطری قوتوں کو معطل کرنے ـــ یا انہیں غالب رکھنے کی صورت میں اپنے مخصوص ربانی عمل کے ذریعہ کائنات میں مداخلت کا فرض انجام دیتا رہتا ہے ۔ خدا کی اس قسم کی مداخلت ہی معجزات اور فضیلتوں کا سبب بنتی رہتی ہے ۔

(خدا اور روح)

تخلیق کے ان نظریات میں کچھ خامیاں بھی ہیں جنہیں یہاں بیان کیا جاتا ہے :

یہ پہلے ہی کہا جا چکا ہے کہ خدا بغیر کسی عالم کے بالذات موجود تھا ۔ لہذا اس سے یہ معلوم ہوا کہ خدا کی بقا اور دوام کے لئے کوئی لازمی جز یا عنصر نہیں ۔ لیکن ایک ایسا دعوی در اصل ہمیں خدا کی تجرید کی حد تک لے جاتا ہے ۔ کیونکہ اگر خدا بغیر کسی کائنات کے اپنا وجود برقرار رکھ سکتا تھا تو یہ سمجھنا بڑا مشکل ہے کہ پھر اس نے اسے خلق کرنے کی ضرورت اور زحمت کیونکر مول لی ۔

اس بارے میں ڈاکٹر اسٹیفن[2] کہتے ہیں کہ ـــ " اگر خدا بغیر کسی کائنات کے، قبل از ابد موجود ہے تو یہ سمجھنا کس قدر دشوار ہے کہ پھر وہ فعال اور خالق ایک خاص موقع پر کیوں بن گیا ۔ لہذا اس مرحلے پر خدا کو ایک بھری پری کائنات کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی ؟ تو پھر اس نے اپنی خود مکتفی وحدت کو تا دیر ابدیت سے باہر ہی کیوں نہ رکھا ؟ (مسایل مابعد الطبیعات) ۔

چنانچہ یہ دعوی کہ خدا نے کائنات کو مقدم مادے سے خلق کیا اس دعوی سے اس کی قدرت مطلقہ پر ضرب پڑتی ہے ـــ نیز یہ کہ ہم ثنویت کا شکار ہو جاتے ہیں ۔ اس کے علاوہ یہ مفروضہ کہ خدا نے عالم

---

1 Armstrong
2 Dr. Stephen

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کو عدم سے وجود بخشا ہے اس اصول کے منافی ہے کہ کوئی بھی چیز عدم سے وجود میں نہیں آ سکتی --- یعنی

لا یصدر شئی عن لا شئی Ex-NIHILO-Nihil-Fit

والا قضیہ درست نہیں ۔

موقعتی ربانی مداخلت کا تصور بنیادی طور پر گویا خدا کی تجسیم[1] و تشخص کا نظریہ ہے ۔ اس نظریئے کے مطابق خدا کی حیثیت ایک انسانی مدبر اور صانع کی سی ہے جو اشیا کو بناتا ہے اور جب کبھی ان اشیا میں خرابی واقع ہو جاتی ہے تو ان کی مرمت کے فرائض بھی خود ہی انجام دیتا ہے ۔

یہ نظریہ مذاہب کے لئے ایک بنیادی دعوی کی حیثیت رکھتا ہے ۔ لیکن ہمارے روحانی تقاضوں کی تسکین ایک ایسے ماورائی خدا سے کبھی کبھار ہی ہو پاتی ہے ۔ ہم اپنی مذہبی تائید کے لئے خدا سے براہ راست رشتہ جوڑنے نیز یہ کہ اس سے بالذات مراجعت کی تمنا کرتے ہیں ۔ لیکن اگر خدا اس کائنات سے عضویاتی طور پر متعلق نہیں ہے ، تو ایسی صورت میں خدا سے ہماری مذہبی لگن اور تقدس کی جذباتی دسترس کے در اصل کوئی معنی ہی نہ ہوں گے ۔

جدید علوم کی تحقیقات اس مخصوص تخلیقی نظریئے کے خلاف ہیں ۔ تاریخ کا محتاط اور غائر مطالعہ اور کائنات کی بناوٹ نے سائنسدانوں کو قائل کر دیا ہے کہ دنیا تغیر اور ارتقا کے عمل سے گزر کر اپنی موجودہ شکل و صورت کو پہنچتی ہے ۔ کوئی بھی سنجیدہ اور مدبر مفکر اس مخصوص تخلیقی نظریئے پر اب یقین نہیں کر سکتا ۔

۳- ارتقا کا مفہوم :۔

Evolution (ارتقا) کی اصطلاح کے لغوی معنی کھلنے یا واضح ہونے کے عمل کے ہیں ۔ (لاطینی لفظ volvo کے معنی ہیں لڑھکنے کے، اور E یا EX کے معنی ہیں " باہر آنے ،، کے) ۔

---

1 Anthropomorphic view

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ارتقا ۔ آغاز کائنات کے نظریئے کی حیثیت سے اپنا یہ موقف رکھتا ہے کہ تمام کائنات اپنے سارے مشتملات ، تمام خواص اور اقدار کے ساتھ ، اپنی سادہ ترین صورت سے اپنی موجودہ شکل و صورت تک ایک تدریجی ارتقا کے عمل سے گزر کر پہنچی ہے ۔ کنگھم کہتا ہے ــــ ''نظریہ' ارتقا کا دعوی ہے کہ کائنات کی مختلف پیچیدہ صورتیں جیسا کہ وہ آج ہمیں نظر آتی ہیں ، کم پیچیدہ آغاز کی صورت حال کے مقابلے میں زیادہ بسیط و سادہ صورت حال سے تدریجی مراحل سے گزر کر وجود میں آئی ہیں ۔''

ارتقائیت اپنی جدید صورت میں اپنی اساس علم ہئیت[1] ، علم الارض[2]، علم حیات[3] ، تقابلی علم التشریح[4] ، نیز جنینیات[5] کو بناتی ہے ۔ ہئیتی طبیعات[6] سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ جس سیارے پر ہم آج زندگی گزار رہے ہیں وہ کروڑوں سال قبل سورج کا ایک حصہ تھا ۔ نیز یہ کہ ماضی کے بعید ترین زمانوں میں خود سورج بھی ایک طرح کے سدیمی مادے سے وابستہ تھا ۔ علم الارض سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ زمین کی مختلف تہیں لاکھوں سال کے دوران کسی طور پر بنی ہیں ۔ حیاتیاتی علوم ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح مختلف انواع ارتقا کے تدریجی عمل سے گذر کر اسی اولین مادے سے وجود میں آئی ہیں ۔ تقابلی علم التشریح کے علم نے مختلف انواع کے طبیعی ڈھانچوں یا ساخت میں واضح مماثلت کا سراغ لگا لیا ہے ۔ غرضیکہ ان تمام ہی علوم نے کافی شہادتیں مخصوص تخلیقی نظریئے کے خلاف فراہم کرلی ہیں اور اس راز کو پالیا ہے کہ کائنات ارتقا و تغیر کے تدریجی عمل سے گذر کر اپنی اس موجودہ صورت تک پہونچی ہے ۔

''نظریہ' ارتقا بالکل ہی نیا نہیں ہے ۔ قدیم ہندی اور یونانی فلاسفہ نے کائنات کی ارتقائی ترقی کا مفروضہ پیش کیا ہے ۔'' تالیس ملطی[7]

---

1 Astronomy
2 Geology
3 Biology
4 Comparative anatomy
5 Embriology
6 Astro — Physics
7 Thales of Malitus

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا عقیدہ تھا کہ آغاز کائنات پانی سے ہوا ہے ۔ انکزیمنڈر[1] اور انکزاسیز[2] ، ایمپڈوکولز[3] سالمیت[4] پرست اور ارسطو، سب ہی نے ارتقا کے بارے میں کچھ نہ کچھ کہا ہے اور ایک حقیقی نظریۂ ارتقا کی بنیاد ڈالی ہے ۔ اس کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ چارلس ڈارون[5] کی فلسفیانہ مساعی نے اس نظریئے کو وضاحت اور ثبوت کے ساتھ پیش کیا ہے،، ۔

اور اب موجودہ صورت میں ارتقا کے نظریوں کے بارے میں مختلف اقسام ہمارے سامنے ہیں ۔ ان اقسام میں سے سب سے زیادہ اہم نظریات کو ہم درج ذیل بیان کرتے ہیں :۔

(۱) میکانکی ارتقا	Mechanical Evolution
(۲) غایاتی ارتقا	Teleological Evolution
(۳) کونیاتی ارتقا	Cosmological Evolution
(۴) تخلیقی ارتقا	Creative Evolution
(۵) فجائی ارتقا یا ارتقائے بارز	Emergent Evolution

۴- میکانکی نظریۂ ارتقا :-

میکانکی نظریۂ ارتقا کی رو سے تمام کائنات اپنے سارے مشتملات کے ساتھ مقدم مادے اور قوت سے ، بغیر کسی اصول عاقل کی ہدایت کے ، ترقی و تدریج کے عمل سے گذر کر آہستہ آہستہ اپنی اس موجودہ صورت حال تک پہنچ پائی ہے ۔ کچھ یقینی و اٹل میکانکی (بے شعور اور اندھی) طبعی قوتیں لاکھوں سال کے دوران ان تبدیلیوں کا سبب بنی ہیں ۔ اس کارخانۂ عالم کے پس پشت نہ تو کوئی منصوبہ ہے اور نہ ہی کوئی غایت و مقصد ہے ۔ ہر شے حرکت و مادے کے قوانین کے مطابق از خود وقوع پذیر ہو رہی ہے ۔ عام طور پر میکانکی

---

1 Anaximander
2 Anaximanes
3 Empedocles
4 Atomist
5 Charles Darwin

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ارتقا کا نظریہ سائنسدانوں اور مادہ پرستوں کا مقبول ترین نظریہ ہے۔ ایمپیڈوکلیز، ڈیمقراطیس اور دوسرے یونانی مادیت پرستوں نے اس نظریئے کی تائید کی ہے۔ لیکن ان کے نظریات سائنسی شواہد کی تائید حاصل نہ کر سکے، لہذا مقبول عام نہ ہو سکے۔ اس نظریئے کی جدید روایت جیسا کہ ہم ٹینڈل[1]، تھامس ہکسلے[2]، لیپلس[3]، ڈارون، اسپینسر[4] اور دیگر مادہ پرستوں کی تحریروں میں پاتے ہیں ان کا رجحان سائنسی ہے۔ ان تحریروں کی اساس در اصل علم ہئیت، علم الارض، علم الحیات، تقابلی علم التشریح اور جنینیات کی نئی تحقیق پر رکھی گئی ہے۔ ہئیتی طبیعات سے ہمیں صاف پتہ لگتا ہے کہ یہ سیارہ کہ جس پر ہم رہتے بستے ہیں کروڑوں سال پیشتر سورج کا ایک حصہ تھا اور خود سورج بھی بعید ترین زمانوں میں ایک عظیم تر سدیمی[5] مادے سے وابستہ تھا۔ علم الارض ہمیں یہ بتاتا ہے کہ کس طرح زمین کی مختلف تہیں لاکھوں سال کے عرصے میں بنی ہیں۔ علم حیات نے اب یہ واضح کر دیا ہے کہ کس طرح سے اولین مادے سے ارتقائی عمل سے گذرتے ہوئے مختلف انواع ظہور کرتی رہی ہیں۔ تقابلی علم التشریح کے علم نے مختلف انواع کی طبعی ساخت میں واضح مماثلت کا سراغ پا لیا ہے۔ چنانچہ ان تمام ہی علوم نے کافی شہادتیں میکانکی ارتقا کے نظریئے کی موافقت میں فراہم کر لی ہیں۔

یہ نظریہ اپنی مکمل اور جامع شکل میں ہربرٹ اسپنسر کے "ترکیبی فلسفہ"[6] میں ملتا ہے۔ اسپنسر نے یہ بتایا ہے کہ ایک مسلسل ارتقائی عمل کے ورود سے ابتدائی سدیمی مادے کی ادنیٰ ترین صورت حال نے انسانی معاشرے کی اعلیٰ ترین شکل کو جنم دیا ہے۔

اسپنسر ارتقا کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے:

"یہ مادے کی کاملیت اور حرکت کا متلازم انتشار ہے، جس کے دوران مادہ ایک غیر یقینی بے ربط ہم جنسیت[7] سے ایک یقینی

---

1 Tyndall
2 Thomas Huxley
3 Laplace
4 Spencer
5 Nebular-Mass 6 Synthetic Philosophy 7 Homogeneity

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہم آہنگ متغائیرت[1] کی طرف بڑھتا ہے۔ وہ مادہ اور حرکت کا غیر نمایاں وجود فرض کرتا ہے۔ وہ طبعی سائنس کی جانب سے پیش کردہ مادے اور حرکت کے قوانین کو تسلیم کرتا ہے اور ان ہی قوانین کی مدد سے تمام کائنات کے ارتقائی ظہور[2] (نمونے بارز) کی توجیہہ کی کوشش کرتا ہے"۔

وہ لیپلس کے سدیمی مفروضے کو بھی استعمال کرتا ہے، جس مفروضے کے تحت آغاز آفرینش میں یہ دنیا ایک "آتشیں گولا[3]" تھی، جو خالی مکان میں بےمقصد اور بے جہت چکر کاٹ رہا تھا۔ لیکن بتدریج یہ خود مختار اجسام کی صورت میں جامد ہوتا چلا گیا۔ اور ستاروں کے ایک ہجوم نے مکان میں اپنے مخصوص محوروں پر چلنا شروع کر دیا۔ ان ستاروں سے سیاروں کا وجود ہوا، اور انھیں سیاروں میں سے ایک سیارہ ہماری یہ زمین بھی ہے۔ اپنی انتہائی ابتدا میں یہ زمین بھی ایک گیسی مادہ[4] تھی۔ جیسے ہی یہ مادہ ٹھنڈا ہونا شروع ہوا تو اس کی سطح پر ٹھوس ذرات کی تہ نمودار ہوئی جس پر کہ ہم آج رہ رہے ہیں۔ پھر جونہی زمین اور ٹھنڈی ہوئی وہاں پانی کا وجود ہوا اور بھاپ کے بادلوں نے پورے ماحول کو اپنی لپیٹ میں لے لیا اور اس طرح حیات کی نمو کے اولین حالات پائے جانے لگے۔

علم حیات کے جدید ماہرین کی عظیم الشان تحقیقات نے آغاز کائنات کے نظریے کو اور زیادہ مستحکم کیا۔ فرانس کے عظیم سائنسداں لیمارک[5] نے انواع[6] کے تغیر و تبدل کے نظریے کو اور زیادہ مکمل طور پر پیش کیا۔ (مختلف انواع حیوانات سے تغیر کے ذریعہ دوسری نوع حیوانی کا ورود ہوا) اس نے بتایا کہ حیوانات اور نباتات کی مملکت کے بے شمار افراد، عام و سادہ موروثی اقسام[7] سے بتدریج آہستہ آہستہ

---

1 Heterogeneity
2 Emergence
3 Fiery — Mass
4 Gaseous — Mass
5 Lamarck
6 Species
7 Ancestral — Types

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ابتدائی مادے کے نتیجہ میں متبدل ہوئے ہیں ۔ اس کے قول کے مطابق یہ تبدیلی ماحول کے اثرات[1] ، کردار کے توارث[2] تشویق مطابقت[3] کی وجہ سے نمودار ہوتا ہے ۔ یہ انواع کے آغاز اور حیات کے مسئلہ کی بھی میکانکی توجیہ پیش کرتا ہے ۔ ڈارون کے خیال کے مطابق نئی نئی انواع کا ظہور متنوع اتفاقات[4] کہ جو جنینی خلیات[5] میں فطری انتخاب[6] کے ذریعے جہدالبقاء[7] کے لئے ہوتا ہے ارتقا کی منازل طے کرتا ہے ۔

ویسمین[8] نے آغاز انواع کی میکانکی توضیح پر نکتہ چینی کی ۔ اس نے کہا کہ توارث کا انحصار کلی طور پر جنینی خلیات کے تبدل پر ہے کہ یہ جسمی خلیات[9] کے تغیرات سے اثر انداز نہیں ہوتے ۔ غرضیکہ ہمارے پاس اس سلسلے میں نظریات کا ایک طویل گورکھ دھندا ہے ۔ مثلاً ڈیوئیریز[10] کا انقلاب نوعی[11] ، مارگن[12] کا نظریہ جنس[13] ، مینڈل کا نظریہ کروموسم[14] ، نیز قوانین توارث وغیرہ ۔ ان مختلف سائنسدانوں نے آغاز حیات اور مختلف انواع کی ابتداء کے بارے میں ہمیں مختلف صورت حال سے آگاہ کیا ہے اور سچ تو یہ ہے کہ سائنسداں اس بارے میں مکمل تسلی بخش جواب نہیں دے سکے ہیں کیونکہ مسئلہ مذکور ہنوز تجربی شواہد چاہتا ہے ۔

---

1 Influence of Environment
2 Inheritance or Character
3 Urge for Adaptation
4 Fortuitous Variations
5 Germ — Cells
6 Natural Selection
7 Struggle for Existence
8 Weismann
9 Body-Cells
10 De-Vries
11 Mutation
12 Morgan
13 Theory of Gene
14 Mendelian Chromosomes

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ڈارون کے نظریہ ارتقا کے بنیادی اصول یہ ہیں :-

(الف) جہد للبقاء

اجسام نامی[1] اپنے کردار کے اعتبار سے کثیر التعداد ہیں ۔ یہ بڑی تیزی کے ساتھ اپنے آپ کو کئی گنا کر لینے کی صلاحیت رکھتے ہیں ۔ چنانچہ کثیر التعداد ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان باہم غذا کی فراہمی گرم و سرد سے بچنے کی کوشش ، نیز رہنے بسنے اور دوسری ضروریات زندگی کے حصول کی خاطر مسلسل ایک پیکار ہوتی رہتی ہے ۔ مقابلہ کی اس جنگ کو اصطلاحاً جہد للبقاء کا نام دیا جاتا ہے ۔ جہد اللبقاء کی تین اقسام ہیں ۔

۱- بین الانواعی[2] جہد للبقاء

یہ ایک ایسی پیکار ہے جو مختلف انواع حیات کے افراد کے مابین باہم ہوتی رہتی ہے ۔ یعنی یہ کہ ایک نوع کا فرد دوسرے نوع کے فرد کے مقابلے میں جنگ کرتا ہے اور عموماً یہ ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کے لئے غذا بہم پہنچاتا ہے ۔

۲- بین الانوعی[3] جہد للبقاء

یہ ایک ایسی پیکار ہے جو کسی ایک ہی نوع حیات کے افراد کے مابین باہم ہوتی رہتی ہے ۔ چنانچہ ایسی صورت میں بھی ایک ہی نوع کے مختلف افراد کے درمیان غذا اور دوسری ضروریات زندگی کی طلب میں شدت ایک دوسرے کی باہم پیکار کا سبب بن جاتی ہے ۔

۳- ماحول سے پیکار[4]

ماحول کی پیکار سے مراد یہ ہے کہ اکثر اجسام نامیہ فطرت کی مختلف قوتوں کے خلاف لڑتے ہیں ۔ کہربائی فضا کی زیادتی ، انتہائی

---

1 Organic Bodies
2 Inter Specific Struggle
3 Intraspecific Struggle
4 Environmental Struggle

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خشک فضا ، اور بہت زیادہ گرم و سرد فضا ، اور اسی طرح کی دوسری قوتیں اجسام نامیہ کی بقاء کے عمل میں دشواریاں پیدا کرتی رہتی ہیں ۔ چنانچہ اجسام نامیہ میں تحفظ ذات کی جبلت ، انہیں فطرت کی ان سنگینیوں کے خلاف لڑنے اور ان پر قابو پانے پر اکساتی رہتی ہے ۔

(ب) تنوعات[1]

چنانچہ یہ اجسام نامیہ جہد للبقاء کی اس صورت حال سے مسلسل گزرتے ہوئے اپنی ساخت و کردار میں غیر محسوس تغیر و تبدل سے ہمکنار ہوتے رہتے ہیں ۔ ڈارون کا کہنا ہے کہ جنینی خلیات میں اختلافات محض اتفاقی یا حادثاتی ہوتے ہیں ۔ مگر اس کا یہ قول کہ اختلاف اتفاقی ہے اس سے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ ان اختلافات کی علت سے منکر ہے ۔ بلکہ جو کچھ کہ ڈارون کہنا چاہتا ہے اور جس پر وہ زور دیتا ہے ، وہ یہ ہے کہ اختلافات کسی ایک خاص مقصد اور غایت کی جانب ہدایت نہیں پاتے ۔ غرضیکہ وہ ارتقائی عمل میں میکانکی توجیہہ کے نظریہ' کا علمبردار ہے ۔

(ج) فطری انتخاب — یا بقائے اصلح[2] ۔

اجسام نامیہ کہ جو مناسب اختلافات کے حامل ہوتے ہیں وہ پیکار زیست کے عمل میں موزوں قرار پاتے ہیں اور انہیں نامناسب اجسام نامیہ کے مقابلے میں بقائے حیات کا نہایت مناسب فائدہ پہنچتا ہے ۔ لہذا اس عمل میں موزوں ترین اجسام باقی رہ جاتے ہیں اور ناموزوں اجسام ناپید ہوتے چلے جاتے ہیں ۔ یعنی یہ کہ فطرت موزوں تر کو منتخب کر لیتی ہے ۔ اور ناموزوں اجسام کو فنا کر ڈالتی ہے ۔ فطرت کی جانب سے متناسب و مطابق انواع کے تحفظ کے عمل کو ڈارون " فطری انتخاب " اور ہربرٹ اسپنسر " بقائے اصلح " کے نام سے موسوم کرتا ہے ۔

(د) توارث

اتفاقی اختلافات کہ جو جہد البقاء کے لئے موافق حال ثابت ہوئے ہیں ، جنینی خلیات پر آہستہ آہستہ اثر انداز ہوتے ہیں اور پھر یہی

1 Variations
2 Survival of the Fittest

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اختلافات توارث کے ذریعہ آنے والی نسلوں میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ یہی انتخابی عمل نسلاً در نسلاً جاری رہتا ہے اور ایک مدت مدید کے گزرنے کے بعد یہی اختلافات کچھ اس طور پر مجتمع ہو جاتے ہیں کہ انواع بالکل ہی ایک نئی نسل میں متبدل ہو کر ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

ارتقائے انواع کے سلسلے میں ڈارون کے نظریے کی مزید تشریح کی خاطر زرافے کی نسل کو مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زرافے کے جد اعلیٰ لانبی لانبی گردن کے حامل نہیں تھے۔ مگر اس جانور کے کچھ مورث اعلیٰ طول گردن کے تنوع سے گزرے اور یہ ہی عمل ریگستانوں میں ان کی بقائے حیات کا سبب بنتا رہا۔ یہ عمل کئی نسلوں کے دوران برسوں جاری رہا اور نتیجے کے طور پر حیوانات کی ایک نئی نوع وجود میں آئی۔

"وہ انواع کہ جو موافق تنوعات کی حامل تھیں، انہیں منتخب اور محفوظ کر لیا گیا۔ چنانچہ اسی عمل کو فطری انتخاب کہا جاتا ہے۔ یہ ہی انواع زندہ رہیں اور پھلتی پھولتی رہیں نیز انہیں کی افزائش نسل ہوتی رہی اور وہ اس طرح پر کہ ان انواع نے ممکنہ حد تک موافق تنوعات کو آنے والی نسلوں میں منتقل کئے جانے کے عمل کو برابر جاری رکھا ـــ اور وہ انواع کہ جو ایک بار نا موافق حالات کا شکار ہو گئیں وہ ناپید ہوتی چلی گئیں۔ لہذا اس طور پر بتدریج ان کی ساخت میں تغیر و تبدیلی کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ یہ کسی عظیم تغیر کی صورت میں ایک نئی نوع کی شکل میں ظہور نہ کر جائے۔ تیز دانت، پھاڑ ڈالنے والے جبڑے، پوشیدہ سینگ، گرم رکھنے والے بال، یہ تمام ہی چیزیں حیات کی خطرناک جنگ کہ جو فطرت کے مہلک عناصر اور انواع کے دشمنوں کے مابین ہوتی رہی ہے، اس جنگ کے نتیجہ میں یہ اعضاء ایک غیر محسوس اتفاقی تنوعات کے طریق پر فطری انتخاب و تحفظ کے مقصد کو پورا کرنے کے لئے نسلاً در نسلاً نمو پاتے رہتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

" کچھ پرندوں کے درمیان جو ایک مقام سے دوسرے مقام پر ہجرت کرنے کے قابل نہیں ہوتے، کچھ افراد نسل اتفاقاً ہجرت کرتے ہیں تاکہ وافر مقدار میں حسب منشا غذا کی فراہمی کو مقدور رکھا جا سکے نیز اس طور پر یہ پھلتی پھولتی ہیں اور اپنی نسلوں میں نئی نئی خصوصیات کی موجب بنتی رہتی ہیں اور اس طرح سے جبلتیں جنم لیتی ہیں۔ یہاں تک کہ " انسانی آنکھ "، کہ جو تطابق ماحول کا حیرت انگیز کارنامہ ہے وجود پاتی ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ یہ بھی کسی ایک ہی گروپ کے خلیئے سے کہ جو روشنی کی جستجو میں نہایت حساس رہا ہو، اور بلا شبہ اپنی آنے والی خوش قسمت نسلوں کے لئے، کسی ناگہاں خطرے یا شکار کے خلاف ایک تنبیہہ کی حیثیت رکھتا ہو — اور یوں " آنکھ " وجود میں آ گئی ہو۔" (پیٹرک)

میکانکی ارتقا کا نظریہ مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر غیر تسلی بخش ہے۔

(الف) ارتقائیت[1] کا بنیادی دعوی ترقی ہے۔ سائنسوں نے جو حقائق اور مواد فراہم کیا ہے اس سے حتمی طور پر یہ نہیں ثابت ہوتا کہ کائنات میں بہ حیثیت ایک کل کے ہر چہار طرف ارتقا ہو رہا ہے۔ سائنس کا علم نظام شمسی میں کچھ یقینی حقائق کی حد تک محدود ہے، مگر نظام شمسی قطعی طور پر اس بے کراں کائنات میں بے شمار نظاموں کا محض ایک حصہ ہی تو ہے۔ لہذا سائنسوں نے اس کل ڈھانچہ کے خواص پر بہت کم روشنی ڈالی ہے۔ یہاں تک کہ خود ہماری زمین کی بابت شواہد کچھ زیادہ تسلی بخش نہیں ہیں اور یہ کہ یہ ارتقا کے دعوی کے ثبوت کے طور پر بھی ناکافی ہیں۔ حیوانات کے قدیم ڈھانچے جو لاکھوں سال قبل ہماری زمین پر رہتے تھے، تہ زمین میں دبے ہوئے پائے گئے ہیں۔ اور یہ کہ کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ بعیدترین ماضی کے زمانوں میں اس زمین کی کیا حالت تھی۔

---

1 Evolutionism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سائنسدان فلسفی برٹرینڈرسل نے درست کہا ہے کہ " ارتقائیت کو کچھ یقینی بلکہ محدود حقائق کی رو سے ایک تعجیلی تعمیم[1] سمجھا جا سکتا ہے ۔ جن کے ساتھ تجزیہ کی تمام مساعیوں کا ادعائی استرداد[2] موجود ہو ۔۔۔ نیز یہ کہ یہ اغراض سے اثر پذیر ہو کیونکہ یہ اغراض نظریاتی سے زیادہ عملی ہیں ۔ لہذا اس کے باوجود کہ ارتقائیت اپنے اندر مختلف سائنسوں کے تفصیلی نتائج کی کشش رکھتی ہے پھر بھی یہ نظریہ پرانے رواجی نظریوں کے مقابلے میں کچھ زیادہ صحیح اور حکیمانہ نہیں ہے ، جن کی جگہ آج ارتقائیت نے لے رکھی ہے ۔

(ب) میکانکی ارتقائیت کا نظریہ کسی منصوبہ بندی ، کسی غایت ، کسی انتخاب اور کسی تدارج کی توضیح نہیں کر پاتا کہ جو ہم کو کائنات میں نظر آتے ہیں ۔

(ج) میکانکی ارتقا حیات کے ظہور کی بھی توضیح نہیں کر پاتا ، کیونکہ حیات غیر ذی حیات اشیا سے خروج نہیں کر سکتی ۔ دنیا کے عظیم سائنسداں بھی کسی تجربہ گاہ میں نخزمائی[3] خلیات کو پیدا کرنے میں ناکام رہے ہیں ۔

" حیات ـــ انتخاب و غایت وغیرہ کی نشاندھی کرتی ہے ۔ ذی حیات اشیا پیدا ہوتی ہیں اور اپنی مرغوب غذا کا انتخاب کرتی ہیں اور دوسری اشیا کو مسترد کر دیتی ہیں ۔ وہ اپنے آپ کو ماحول میں سازگار بناتی ہیں ۔ وہ تہیجات[4] کے لئے حساس ہوتی ہیں ۔ وہ اپنی حفاظت کرتی ہیں اور خود اپنے آپ کو پیدا کرتی ہیں ۔ نظریہ میکانیت ان قوتوں یا محرکات کی تسلی بخش توجیہ نہیں کر پاتا ۔ ہکسلے ، لوئی پاسچر[5] اور لسٹر[6] کی تجربی تحقیقات سے یہ ثابت ہوا ہے کہ کوئی حیات اپنی مقدم حیات سے ہی نمو کرتی ہے ۔ "

---

1 Hasty-Generalization
2 Dogmatic Rejection
3 Protoplasmic-Cell
4 Stimulations
5 Pasteur
6 Lister

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(د) نفس، احساسات، جذبات، جبلتیں اور مجرد افکار کے مظاہر کو کردارپرستوں، ماہرین عضویات اور مادیت پرستوں نے صحیح طور پر واضح نہیں کیا۔

تہیجی رد عمل[2] اور مشروط[3] رد عمل کے کرداری فارمولے نے تمام انسانی اعمال کو ٹھیک طور پر واضح نہیں کیا ہے گو کہ تجربی مواد کا کافی ذخیرہ اب موجود ہے پھر بھی یہ خطا و آزمائش[4] کے طریق میں انسانی اعمال کے مسئلے کے صرف ایک گوشے پر ہی روشنی ڈالتے ہیں۔ انسانی ادراک افادی علامتوں کے عمل سے متعلق ہوتا ہے تاکہ ان اعمال کا مفہوم لیا جا سکے۔ اور یہ کہ یہ محض بسیط تہیجی رد عمل نہیں ہے، بلکہ بنیادی طور پر افہام و تفہیم یا توضیح کا عمل ہے۔ بالکل اسی طرح انسانی علم ہمیشہ ہی ایک خطا و آزمائش کا عمل نہیں بلکہ یہ اکثر اوقات تفکر، بصیرت اور علامتوں سے متعلق ہے۔ انسانی اعمال مثلاً علم، تخئیل، منصوبہ بندی اور استخراج وغیرہ بنیادی طور پر فکری اور غیر اہم حسی و حرکی اعمال ہیں۔

(س) انسانی اقدار کو میکانکی اور مادی طور پر نہیں سمجھا جا سکتا۔ صداقت، حسن اور خیر کے تصورات جن کے باعث انسانی زندگی حیات کے لئے قابل رشک بنتی ہے۔ کچھ یقینی مطلق معیارات (کہ جن کو میکانکی اصولوں پر نہیں پرکھا جا سکتا) پر مبنی ہے اور اسی وجہ سے یہ ممتاز اور نمایاں حیثیت کی حامل ہے۔

۵ - غایاتی نظریۂ ارتقا

Teleology کی اصطلاح یونانی لفظ Telos سے اخذ کی گئی ہے، جس کے معنی مقصد کے ہیں۔ لہذا معنوی اعتبار سے اس کے معنی غایت یا 'مقصد' کے تصور کے ہیں۔ غایاتی ارتقا کے نظریئے کی رو سے یہ دنیا تدریجی تغیرات سے گزر کر اپنی ابتدائی سادہ صورت سے ایک اصول عاقل[5] کی رہنمائی میں کہ جس کی اپنی ایک غرض و غایت پورے

1 Behaviourist
2 Stimulus-Response
3 Conditioned-Response
4 Trial and Error
5 Intelligent Principle

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کائناتی عمل میں ہے ، اپنے ارتقا کی اس موجودہ صورت حال تک پہنچی ہے ۔

کائنات انتخاب ، ترکیب ، تدارج اور ذرائع سے مقاصد کے تطابق کی صورتوں کی مظہر ہے ۔ چنانچہ یہ سب ہی کچھ اندھی میکانکی قوتوں کے تحت واضح نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کے بر عکس ان کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک اصول عاقل کی منصوبہ بندی اور کار فرمائیوں کا نتیجہ ہے ۔

قدیم یونانی فلسفہ میں انکساغورس[1] نے غایاتی تصور کو روشناس کرایا اور کہا کہ دنیا کی تشکیل کے لئے سالمات ایک علت محرک کے متقاضی ہیں ۔ سقراط نے اس تصور کو معتدبہ حد تک ترقی دی ۔ اس نے کاروبار فطرت کی بچھ کاریوں اور عقل فیاض کے شواہد کا بغور مطالعہ کیا ۔ افلاطون کے نزدیک دنیا مکمل طور پر تنظیم و تعقل سے لیس ہے اور اس کا حتمی مقصد یہ ہے کہ ابدی تصورات یا ابدی اعیان کا کامل حصول ہو ۔ پھر بھی ارسطو ہی وہ پہلا فلسفی تھا جس نے غایاتی ارتقا کو اس کی اپنی مکمل صورت میں سب سے پہلے ترتیب دیا ۔ اس نے علت غائی یا مقصد کو اصول موضوعہ کے طور پر مانا تھا ۔ اس کے نزدیک کائنات کبھی خلق نہیں کی گئی بلکہ یہ ایک ابدی عمل یا ابدی تحرک و ارتقا ہے جس میں امکانی قوت کا گذران ہمیشہ سے واقعی طور پر ہوتا رہتا ہے اور یہی واقعیت ، حقیقی یا مثالی ہے ۔

جدید فلسفہ میں تمام تصوراتی فلاسفہ مثلاً فشٹے ، ہیگل ، فشنر[2] ، لاؤتنرے[3] ، وندٹ[4] ، پالسن اور دیگر فلاسفہ کی یہ رائے ہے کہ دنیا تعقلی ، با مقصد ، با معنی اور غایاتی ہے ۔ مارلینو نے خدا کے وجود کو لامتناہی اصول عاقل کہ جو عمل کائنات میں منصوبہ بندی اور تشکل کا سبب بنتا ہے اسی بنیاد پر ثابت کیا ہے ۔ کائنات میں غایات کو دو طرح پر سمجھا جا سکتا ہے ۔ اولاً یہ مقاصد کائنات سے خارج ایک وجود عاقل

---

1 Anaxagoras
2 Fechner
3 Lotze
4 Wundt

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے نافذ کردہ ہوتے ہیں اور دوئم یہ کہ کائنات تصور مطلق کی قوت تحصیل ذات کے واسطے سے جو پورے کائناتی نظام میں جاری و ساری ہے ، نشو و نما پاتی رہتی ہے ۔

یہ نظریہ" کہ " غایت و مقصد ،، خارجی ہیں فلسفیانہ طور پر درست نہیں کہا جا سکتا کیونکہ ایک ایسا نظریہ" خدا کو ایک ماہر صانع یا معمار کی حیثیت میں محدود کر دیتا ہے اور جس سے اس امر کی توضیح نہیں ہو پاتی کہ خدا اور کائنات کے مابین نامیاتی یا عضویاتی رشتہ کیا ہے ۔ باطنی غایت یا خلقی غایت کے نظریئے کو ہیگل اور اس کے موئیدین کی تائید حاصل رہی اور یہ کائنات کی بہتر توجیہ کر سکتا ہے ۔

یہ بڑی دلچسپ بات ہے کہ غایاتی نظریہ لازمی طور پر کائنات کے سائنسی نظریوں سے متخاصم بھی نہیں ہے ۔ غایاتی ارتقا کے موئیدین یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اصول عاقل ، طبیعی ، نامیاتی اور نفسی دنیاؤں کے ذریعہ اپنے حقیقی وجود کو تسلیم کراتا ہے ۔ جن میں سے ہر دنیا اپنا اپنا خام مواد اور قوانین رکھتی ہے ۔ وجود کی کلیت کے اعتبار سے ، ان دنیاؤں کا طریق عمل اور ان کی استعداد ، مادے اور اس کے قوانین سے منکر نہیں ہے ۔ مگر مادے کے قوانین کو ، زندگی کی اقدار اور مفہوم ، نیز خدا اور نفس کے معاملات کو غصب کرنے کی کسی طرح بھی اجازت نہیں دی جا سکتی ۔ ارسطو ، ڈیکارٹ ، کانٹ ، مارگن ، سموئیل الکزنڈر نے عالم فطرت کی میکانکی توضیح پیش کی ہے ۔ لیکن نفس اور حیات کے معاملے میں انہوں نے بھی میکانیت کو مسترد کرکے عقل و غایت کو ہی ایک رہنما اصول مانا ہے ۔

ہنڈرلیسن کہ جو ہارورڈ یونیورسٹی میں حیاتیاتی کیمیا کا پروفیسر تھا ۔ اس نے تو غیر نامیاتی عالم فطرت میں بھی " مقصدیت ،، کا سراغ لگایا ہے ۔ اس نے نئی نئی اشیا ، صفات و انواع کے فجائی ظہور کے لئے یا نموئے بارز کے لئے ، ماحول کے تطابق کی بے شمار وضاحتیں پیش کی ہیں ۔ مثلاً یہ کہ حیات کی ابتدا سے پہلے سطح زمین پر زندگی کے ظہور کے لئے ایک مخصوص تطابقی ماحول موجود تھا ، اور اس کی مطابقت کو میکانکی اصول کے تحت نہیں ناپا جا سکتا اور یہ صورت حال غایاتی توضیح کے لئے زیادہ بڑی ضمانت کی حامل ہے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

برگساں نے میکانکی اور غایاتی ارتقا کے ہر دو نظریوں کو مسترد کر دیا اور دوران محض اور آزادی کے فلسفے کی ترویج کی۔ اس نے غایاتی نظریۂ ارتقا کو اس بنیاد پر مسترد کر دیا کہ اس پر مستقبل کی تعینیت یا جبریت کا اطلاق ہوتا ہے ۔ بالکل اسی طرح جس طرح میکانکی نظریۂ ارتقا پر ماضی کی تعینیت یا جبریت کا اطلاق لازم آتا ہے ۔ دراصل میکانکی اور غایاتی نظریۂ ارتقا میں اختلاف رائے مادہ اور نفس کے لایعنی تصورات کی بنا پر پایا جاتا ہے ۔ جدید طبیعات کے مطالعہ نے مادے کے متعلق ہمارے تصورات میں بڑی تبدیلی پیدا کی ہے اور جدید نفسیات کے مطالعہ سے نفس کے متعلق ہمارے تصورات میں نمایاں تبدیلی آئی ہے ۔ غالباً جس شے کو ہم مادہ کہتے ہیں وہ اس قدر ابتدائی نہیں ہے جس قدر ہم اسے سمجھتے ہیں ۔ نفس کی بابت ہمارا تصور بدل چکا ہے اور نفس اب وہ بسیط جوہر نہیں رہا جس کی ماہیت فکر کرنا ہے ۔ نفس اور مادے کے بدلے ہوئے تصورات کے پس منظر میں مادیت (میکانزم) کے قدیم نظام اور پرانے تصورتی (غایاتی) نظام تیزی کے ساتھ ایک نئے نظام یعنی ''انسان دوستی[1]'' کے لئے جگہ چھوڑتے جا رہے ہیں جو ہماری زندگی میں رجحانات، محرکات اور نصب العینوں کی اولیت پر زور دیتا ہے ۔ انسانیاتی بنیادوں پر مبنی یہ غایاتی نظام ہماری زندگی کی اقدار کی بحالی کے لئے آج کی سب سے اہم ضرورت ہے ۔

۶ ۔ کونیاتی نظریۂ ارتقا

ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳)

کونیاتی ارتقا کے نظریئے کی رو سے تمام طبیعی کائنات (خارجی طور پر مکمل و منظم و مرتب دنیا) کو ارتقاء و تغیر کے ایک مسلسل عمل سے گذرنا پڑا ہے جو ایک سادہ و بسیط غیر ممیز ابتدائی مادے سے اپنی اس موجودہ صورت حال تک پہنچی ہے ۔ کانٹ، لیپلاس (۱۸۱۲) اور ہارشیل[2] نے سدیمی مادے کا مفروضہ ایک کوکبی[3] نظام عالم کی

---

1 Humanism
2 Herschel
3 Stellar World

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

توضیح میں پیش کیا ۔ ہربرٹ اسپنسر نے اسی سدیمی مفروضے سے مواد اکٹھا کیا اور اپنی مشہور عالم تصنیف ــــ " اصول اولیہ[1]" میں ارتقا کے بارے میں ایک جامع نظریہ پیش کیا ۔ اس نے یہ کہا کہ ابتدائی سدیمی مادے سے لے کر ایک اعلیٰ ترین انسانی سماج تک کائنات میں ایک مسلسل عمل ارتقا ہوتا رہا ہے ۔ وہ مادے ، حرکت اور قوت کے وجود کو فرض کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ ایک " نا معلوم " شے کے متعدد پہلو یا جہتیں ہیں ۔ تمام کائنات ان ہی حتمی عناصر کی تقسیم کے نتیجہ میں وقوع پذیر ہوئی ہے اور یہ عناصر اپنے اپنے قوانین کے مطابق کام کر رہے ہیں اور کسی ذات عاقل کی ہدایت کو اس میں دخل نہیں ۔ اس نے ارتقا کی تعریف اس طرح کی ہے کہ " یہ مادے کا امتزاج اور حرکت کا متلازم انتشار ہے ، جس کے دوران مادہ ایک غیر یقینی بے ربط سی جنسیت سے ، ایک یقینی ہم آہنگ متغائرت کی طرف بڑھتا ہے ۔" یعنی سیدھے سادے طریق پر اسے یوں کہا جا سکتا ہے کہ کائنات کا ارتقا در اصل ایک عمل امتزاج اور عمل متغائرت کے نتیجہ میں ہوتا رہتا ہے ۔ ابتدا میں مادہ ، حرکت اور قوت ایک سدیمی مادے کی صورت میں انتہائی منتشر حالت میں بکھرے پڑے تھے ۔ سدیمی مادے کے آتشیں منبع سے حرارت کے خروج کے نتیجہ میں کروی[2] اجسام یعنی ستارے وجود میں آئے ۔ اور ان ستاروں نے خلا میں اپنے اپنے محور پر چلنا شروع کر دیا ۔ حرکت کی مزید تکمیل اور تقسیم کے نتیجہ میں سیارے وجود میں آئے اور پھر بتدریج زمین ، پانی اور پہاڑ نیز دیگر مظاہر سطح زمین پر مزید امتیاز و تقسیم کے نتیجہ میں نمودار ہوئے ۔

ہربرٹ اسپنسر کی تصنیف " اصول اولیہ " ۱۸۶۲ میں شائع ہوئی ، یعنی ڈارون کی " آغاز انواع[3]" کی اشاعت کے تین سال بعد ۔ فلسفیانہ مساعیوں میں اسپنسر کے کونیاتی ارتقا کے نظریئے کو ممتاز حیثیت حاصل ہے حیاتیاتی ارتقا کے بارے میں بھی اس نے اپنا نظریہ پیش کیا ہے مگر لیمارک اور ڈارون کے مقابلے میں اس کا نظریۂ حیاتیاتی ارتقا

---

1 "First Principle"
2 Globular Bodies
3 "Origin of Species"

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

غیر ممتاز ہے ۔ " اصول حیاتیات[1]" میں اس نے حیاتیاتی ارتقا کا ایک مفروضی خاکہ پیش کیا ہے ۔ اس نے حیات کے ظواہر اور اس کے تمام مظاہر کی توجیہ کے سلسلہ میں تکمیل و تفریق کے اپنے فارمولے سے کام لیا ہے ۔ حیات اس کے نزدیک باطنی اور خارجی متعلقات میں تطبیق کا ایک عمل مسلسل ہے ۔ اپنے آغاز کی ابتدا کرتے ہوئے ایک نخزمائی ہم جنس[2] مواد موجود تھا اور بتدریج اس مواد میں عمل تفریق نمودار ہوا اور اس عمل کے نتیجہ میں متنوع تبدیلیاں رونما ہوئیں ۔ چنانچہ کچھ مخصوص وظائف کی انجام دہی کے لئے کچھ مخصوص آلات یا عضو وجود میں آ گئے ۔۔ مثلاً آنکھیں بینائی کے لئے ، کان سماعت کے لئے، اور پیر تحرک کے عمل کے لئے اور اسی طرح اور بہت سے اعضاء وجود میں آئے ۔

اسپنسر نے اپنی تصنیف " اصول نفسیات[3]" میں نفسی عوامل کی بھی توجیہ کی ہے ۔ اس نے کہا کہ سادہ ترین صورت حال کی تفریق کے نتیجہ میں نفسی عوامل کا ایک پیچیدہ نظام وقوع پذیر ہوا اور کسی بھی معاشرے میں تکمیل و تفریق کے وہی اصول کار فرما ہیں ۔ انسانیت محنت کی تقسیم کار کی بنیاد پر مختلف سماجی طبقات میں بٹ گئی اور اسی تخصیص کے نتیجہ میں محنت زیادہ سے زیادہ تکمیل پذیر ہوتی گئی ۔

ہربرٹ اسپنسر کا سدیمی مفروضہ مکان ، حرارت اور روشنی کے جدید ترین نظریات کے پیش نظر اب غیر تسلی بخش ثابت ہو گیا ہے اور اس کا نظریۂ حیاتیات بھی اب جدید سائنسی تحقیقات کے سامنے ماند پڑ گیا ہے ۔ اس کا مادے ، حرکت اور قوت کی شکل میں ابتدائی مواد کا مفروضہ ہمیں میکانیت کی سخت ترین دشواریوں کی طرف لے جاتا ہے ۔ اگر ہم یہ یقین بھی کر لیں کہ " ابتدائی مواد[4]" کی حرکی صلاحیتوں کا منبع ایک نامعلوم اور ناقابل معلوم ماخذ ہے تو یہ صورت حال بھی ہمیں لا ادریت[5] کی جانب لے جاتی ہے ۔

---

1 "Principles of Biology"
2 Homogeneous-Mass
3 "Principles of Psychology"
4 Primal Stuff
5 Agnosticism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسپنسر کے اس نظریئے کی بابت پیٹرک لکھتا ہے کہ "حالانکہ بہ حیثیت مجموعی اسپنسر نے ارتقا کے فلسفہ پر کچھ روشنی ڈالی ہے، پھر بھی اس میں شک نہیں کہ ارتقا کے تصورات کی توسیع میں علم کے ہر شعبے میں اس نظریئے کے بے اندازہ اثرات انیسویں صدی کے فلسفہ پر پڑتے ہیں۔ اور یہ کہ مخصوص موضوعات پر مثلاً اخلاقیات، مذہب، نفسیات اور تعلیم کے فلسفہ پر اس کا یہ اشتراک بڑی گراں قدر حیثیتوں کا حاصل ہے اور اس کی اسی خدمت نے اسپنسر کو انیسویں صدی کے ایک عظیم مفکر کا درجہ دیا ہے۔"

۷۔ تخلیقی نظریۂ ارتقا

تخلیقی ارتقا کی رو سے دنیا کا ارتقا ایک تخلیقی عمل ہے جو مختلف قسم کے موجودات کو ایک ہی بنیادی حرکی اصول، یا ابتدائی مرکزی تہیج سے پیدا کرتا ہے۔ یہ ان معنی میں ایک تخلیقی عمل ہے کہ یہاں ہر مرحلے پر نئی نئی صورتوں میں ارتقا کہ جس کی ان کے مقدم حالات سے پیش گوئی نہیں کی جا سکتی ہوتا رہتا ہے۔ اس نظریۂ ارتقا کو ہنری برگساں نے پیش کیا۔ ارتقائیت پرستوں کے افکار کو برگساں نے اچانک اور غیر متوقع طور پر ایک نیا رخ دیا، اور وہ یہ تھا کہ ارتقا کی ہئیت کو برقرار رکھتے ہوئے اس نے اس کو بالکل ہی متبدل کر دیا۔ برگساں کے نزدیک میکانکی توجیہہ مستقبل اور ماضی کو، حال کے قابل شمار وظائف کے طور پر پہلے سے فرض کر لیتی ہے، اور اس طرح مستقبل ماضی کی طرح ایک میکانیت پرست کی نگاہ میں آ موجود ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک ایسے نظریئے کی قدر و منزلت کا زمانہ ختم ہو چکا ہے اور سچ تو یہ ہے کہ ایک میکانیت پرست ارتقا اور تدارج کے بارے میں بڑی بڑی باتیں کہنے کے بجائے اب اپنے ہی نظریئے کے عیوب کی بیخ کنی کرتا نظر آتا ہے۔

برگساں نے نباتات، حشرات الارض اور حیوانات کی زندگی سے بے شمار مثالیں لی ہیں اور علم حیات کے دعوؤں اور اصولوں کو باطل ٹھہرایا ہے۔ مثلاً ریڑھ کی ہڈی رکھنے والے جانوروں کی آنکھیں یا خول

1 Vertebrate

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رکھنے والے صدفی[1] جانوروں کی آنکھیں قابل لحاظ حد تک مشابہت رکھتی ہیں ، حالانکہ یہ دونوں انواع آنکھوں کے ظہور سے بہت قبل ہی اپنی مشترکہ بنیاد سے الگ ہو گئیں تھیں ـــ برگساں کہتا ہے کہ مشابہت کا یہ معاملہ نہ تو اس وجہ سے ہے کہ اصول تنوعات اس کے موجب ہیں یعنی از خود یا اتفاقی ارتقا ـــ اور نہ ہی تشویق مطابقت اور توارث اس مشابہت کے موجب ہیں ۔

بعد ازیں برگساں نے غایاتی ارتقا کے خلاف استدلال کیا اور کہا :ـــ

" مگر اساسی غایت کا نظریہ بھی اتنا ہی ناقابل قبول ہے اور اس کی وجہ بھی وہ ہی ہے کہ یہ اپنی انتہا پسندانہ شکل میں نظریہ غایات جیسا کہ یہ ہمیں لائبنیز کے یہاں ملتا ہے اور جس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اشیا اور موجودات ، محض ایک پہلے سے مرتب کردہ پروگرام کی تجسیم ہوتے ہیں ۔ لیکن اگر کوئی بھی چیز ایسی نہیں ہے جس کی پیش بینی نہ کی جا سکتی ہو اور اگر کائنات میں کسی ایجاد و تخلیق کا وجود نہ ہو ، تب ایسی صورت میں زماں کا تصور پھر فضول قرار پاتا ہے اور میکانکی مفروضے کی طرح یہاں پھر یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ سب کچھ پہلے سے متعین ہے ـــ چنانچہ اس طرح پر اگر آپ غایت کو سمجھیں ، تو وہ محض معکوس میکانیت[2] ہے ۔"

" اس کی بنیاد بھی وہ ہی مسلمہ ہے ، البتہ فرق صرف یہ ہے کہ جب ہمارے محدود اذہان ایسی چیزوں کا احاطہ کر رہے ہوں جن میں تواتر ہو اور ایسا تواتر جو محض ظاہری ہو تو یہ نظریہ (غایت) ، وہ روشنی جس سے ہمیں راہ دکھانی مقصود ہے ، ہمارے عقب میں رکھنے کے بجائے ہماری نظروں کے سامنے رکھتا ہے ۔ یہ نظریہ مستقبل کی دلکشی کو ماضی کے تہیج کی جگہ دیتا ہے ۔ لیکن اس کے بعد بھی تواتر اور بلا شبہ خود حرکت ، دونوں محض ظاہری ہی رہتے ہیں ۔"

---

1 Mollusc
2 Inverted-Mechanism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

برگساں کے نزدیک خارجی حالات ارتقا کی علل محرکہ نہیں ہیں اس لئے کہ اس قسم کا مفروضہ ابتدائی تحریک کے تصور سے متخاصم ہے۔ اس اندرونی اپج کے تصور سے جو زندگی کو اعلیٰ سے اعلیٰ تر مقدرات کی جانب لے گئی ہے۔ اب یہاں پھر کسی ایسے منصوبے کی تکمیل کی گنجائش نہیں نکلتی جو پہلے سے موجود ہے۔ اگر ارتقا تخلیق ہے تو مستقبل کا نقشہ پہلے سے نہیں تیار کیا جا سکتا۔ برگساں کے نزدیک دنیا کا اصول اولیہ ، جوش حیات Elanvital ہے جوش حیات آگے کی جانب بڑھنے والی ایک ایسی قوت کا نام ہے جو کبھی مراجعت نہیں کرتی۔ جوں جوں یہ بڑھتی جاتی ہے ویسے ویسے یہ اپنی ماہیت کی کلیت میں سے تخلیق اور از سر نو تخلیق کے سلسلہ' عمل کو آگے بڑھاتی چلی جاتی ہے۔ جوش حیات اپنا اظہار، مادے ، حیات ، اور ذہن کی متنوع اشکال میں کرتا ہے۔ برگساں کے اس نظریئے نے حیوانیاتی اور نباتیاتی دائروں میں کار فرما میلانات کو پہلی بار ایک واحد اچھوتے میلان میں باہم مدغم کر دیا۔ لیکن جیسے جیسے یہ نیا میلان نمو پاتا ہے ، اتنا ہی اس کے لئے حیوانی اور نباتاتی میلانات کو باہم یکجا رکھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ نباتاتی جمود ، جبلت و ذہانت یہ گویا وہ تین عناصر ہیں جنہوں نے مل کر حیاتی میلان یا تحریک کو تشکیل دیا ہے۔ لیکن اپنے نمو پانے ہی کی وجہ سے وہ علیحدہ علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ تاہم انسانی دانش حقیقت کے زندہ دھارے کے بیچ سے گزرتی ہوئی اس (حقیقت) میں سے اشیا کو ان کی ٹھوس شکل میں تراش کر سامنے لے آتی ہے۔ اگر ہمیں حیاتی سلسلہ ہائے عمل کی پوری بصیرت حاصل کرنا مقصود ہو تو ہمیں ــــ ''خلل ڈالنے والی دانش[1]'' کو ایک طرف رکھ دینا چاہئے اور وجدان کی مدد سے براہ راست ''عقلی ہمدردی[2]'' کا رشتہ قائم کرنا چاہئے۔

وجدان کے ذریعہ حیاتی تحریک میں اپنی شمولیت کے عمل کو سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ برگساں کے اس نظریئے کی پیروی کی جائے جس میں وہ زماں کو دوران محض[3] قرار دیتا ہے۔ برگساں نے

---

1 Meddling Intellect
2 Intelligible Sympathy
3 Pure Duration

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ریاضیاتی یا سائنسی زمان میں اور زمان بہ حیثیت دوران محض میں فرق کیا ہے ۔ اس میں سے اول الذکر کا ہم عقلی طور پر احاطہ کرتے ہیں جبکہ موخر الذکر ہم پر وجدان کے ذریعہ آشکار ہوتا ہے ۔ برگساں نے زمان کے بہ حیثیت تواتر کے ریاضیاتی تصور کو مسترد کیا اور زمان کے تصور کو ایک ایسے دوران کے مفہوم میں تسلیم کیا ــــ " جو ماضی کی مسلسل پیش رفت کا نام ہے ، وہ ماضی جو نمو پا کر مستقبل میں ڈھل جاتا ہے اور جو اپنی پیش قدمی کے ساتھ ساتھ وسعت پاتا چلا جاتا ہے ۔" یعنی یہ دوران خود جوش حیات ہی ہے ۔

برگساں نے ارتقا کے موضوع پر موجودہ سائنس کے مقابلے میں ارتقا کے فلسفہ کو پیش کرکے اپنی ہمعصر فکر میں ایک بیش بہا اضافہ کیا ۔ اس نے میکانکی تصورات کو رد کرنے میں مثالی جرأت کا مظاہرہ کیا ۔ لیکن برگساں کے وجدان ، دوران محض اور لاتعینیت[1] کے مفروضے پر اس کے معاصر فلاسفہ نے کڑی نکتہ چینی کی ہے ۔ برگساں کا یہ مبحث فکر کہ " وجدان ایک ایسی جبلت ہے جو خود آگاہ ہے اور یہ کہ یہ ایک طرح کی ایسی عقلی ہمدردی ہے جس کے ذریعہ خود کوئی شخص اپنے تئیں ایک معروض کی حیثیت رکھتا ہے ۔" اور یہ کہ اس کے اس تصور سے " سریت[2]" کی بو آتی ہے جو کم سے کم اس دور کے رجحان فکر کے منافی ہے ۔

زمان کا ریاضیاتی تصور بہ حیثیت تواتر کے کہ جسے وہ مسترد کرتا ہے ، در اصل اس دور کے سائنسی ذہن پر ایک شدید حملہ ہے ۔ تعینیت کے تمام تصورات سے دست برداری خواہ اس کا تعلق مقدم حالات سے ہو یا یہ کہ مستقبل کے وقوعات کے رجحان سے ہو اپنا کوئی معقول جواز نہیں رکھتا ۔ اصول انضباط[3] اور اصول جہات[4]، ارتقائی عمل کے بنیادی تصورات میں سے ہیں اور برگساں ارتقائیت کی اسی بنیاد پر کاری ضرب لگاتا ہے ۔

---

1 Indeterminism
2 Mysticism
3 Principle of Control
4 Principle of Directions

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۸ - فجائی ارتقا ۔ یا نظریۂ ارتقائے بارز

ارتقائے بارز کے نظریئے کی رو سے یہ کائنات اپنے تمام مشتملات کے ساتھ اپنی اس موجودہ صورت تک عمل ارتقا کے آہستہ آہستہ طریق سے پہنچی ہے ۔ جہاں عمل کے ہر مرحلے اور ہر لمحہ میں ایک نہ ایک نیا وجود جنم لیتا رہا ہے ۔ یہ الفاظ دیگر اس کا مفہوم یہ ہوا کہ یہاں نیا اور ایک مختلف وجود اپنے فی الفور سابقہ مرحلے سے ظہور کرتا ہے ۔ چنانچہ اس اصول بارز کو ہم دو طرح کے معلول کے حوالے سے سمجھ سکتے ہیں کہ جن معلولات کے درمیان سائنسوں نے امتیاز کیا ہے ۔ اس میں سے ایک صورت تو یہ ہے کہ کوئی معلول کئی صورتوں کی ترکیب کہ جس ترکیب میں ایک صورت دوسری صورت سے گہرا تعلق رکھتی ہے ، یعنی یہ کہ مقدم[1] اور موخر کا[2] بہت گہرا تعلق ہوا کرتا ہے ۔ چنانچہ اس طرح کے معلول کو لیوس[3] (Resultant) ، یعنی توانائیوں کے ماحصل کا نام دیتا ہے ۔ مثال کے طور پر چار سو پچاس موم بتیوں کی روشنیوں سے ہم کو دو سو موم بتیوں کا نور، نور ماحصل کے طور پر ملتا ہے ۔ لیکن دوسرے قسم کا معلول ایک طرح کی بالکل ہی نئی چیز ہوتا ہے جو اپنے ماسبق سے بالکل مختلف چیز ہوتا ہے ۔ مثال کے طور پر پان کا پتہ ، چونا ، کتھا اور چھالیہ کی باہم ترکیب سے چبائے جانے کے بعد ایک سرخ رنگ نمو پکڑتا ہے اور یہ سرخ رنگ علیحدہ علیحدہ ان عناصر میں سے کسی ایک میں بھی نہیں ہوا کرتا ۔ چنانچہ اس قسم کے معلول کو لیوس فجائی یا بارز (Emergent) کہتا ہے ۔ اول الذکر معلول کا تصور میکانکی ارتقا کی بنیاد ہے جب کہ موخر الذکر تصور کو برگساں نے روشناس کرایا ۔ لیکن برگساں نے میکانیت اور غایت کے تصورات کو پس پشت ڈال دینے کے لئے ہر چیز میں حیاتیاتی عنصر کو شامل رکھا ۔ جب کہ ارتقائے بارز کے نظریۂ ارتقاء کے موئیدین نے توانائی اور حرکت کے سائنسی تصور کو تسلیم کیا ہے ۔

آر ۔ ڈبلو سلیرز، ایس الکزنڈر، لائیڈ مارگن اس نظریئے کے زبردست موئید ہیں ۔ تاہم یہ اس نظریئے کے بنیادی اصولوں پر متفق ہونے کے

---

1 Antecedents
2 Consequents
3 Lewis

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باوجود بھی اس کی جزیات میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ سلیرز کے نزدیک اس نظریئے کی صورت فطرتی ہے۔ الکزنڈر کا خیال ہے کہ یہ نیم فطرتی طریق کا ہے۔ اور مارگن کے نزدیک یہ نظریہ' تصوریتی نہج کا حامل ہے۔ آر ڈبلو سیلرز ایک امریکن حقیقت پرست ہے جس کا رجحان فطری ہے اور یہ ایک طرح کی ارتقائی فطرتیت[1] کا موئید ہے۔ اور یہ ارتقائی فطرتیت نظریہ' ارتقائے بارز کی نقیب ہے۔ اس نے یہ کہا کہ ارتقا کے دوران طبیعی موجودات بالکل ہی نئی اور زیادہ پیچیدہ طریق کی تشکیل و تکمیل کا روپ دھارتے ہیں یہاں تک کہ اس میں سے ایک زندہ عضوی نظام نمو پا لیتا ہے اور شعور بھی اسی زندہ عضوی نظام کی مکمل ترین صورت کے نتیجہ میں ظہور کرتا ہے۔ ذہنی یا نفسی صلاحیتیں حیاتیاتی تغیر کا نتیجہ ہیں۔ نفسیاتی صورت حال مخ[2] یا دماغ کا ایک فطری جزو ترکیبی ہے۔

سیلرز کا زیادہ تر تعلق نظریہ' حقیقت کے علمیاتی مسائل سے ہے۔ غیر تجرباتی بے ہنگم عناصر کی ابتداء کے بارے میں مابعد الطبیعاتی سوالات پر اس نے کچھ زیادہ غور و فکر نہیں کیا۔ اس نے اس عمل کی وضاحت بھی نہیں کی کہ کس طرح پر غیر ذی حیات اشیا سے حیات نمو کرتی ہے۔ '' ارتقا کے بارے میں اس کی داستان سرائی زیادہ تر اس امر سے متعلق ہے کہ نفسیاتی صورت حال خالصتاً طبیعی اور میکانکی دنیا کا ماجرا ہے اور یہ کہ نفس کی ماہیت از خود اپنے طور پر کوئی چیز نہیں۔

ایس۔ الکزینڈر کہ جو ٹھوس مادی نظام کا معمار ہے۔ ہمعصر فلسفہ میں اس کا اشتراک '' مروجہ چورخے[3]،، افکار کی باہم ترکیب پر مشتمل ہے۔ ہدایت یا غایت کا تصوراتی تعقل اور برگساں کے نئی نئی جدتوں کے تخلیق کے نظریئے کو ارتقا کے سائنسی تصور نے اپنا لیا۔ الکزینڈر کائنات کے مواد اولیٰ کے طور پر زمانی مکانی قالب سے اپنی بات کا آغاز کرتا ہے۔ زمان و مکان کہ جسے علیحدہ علیحدہ آزاد ذوات کے طور پر مانا جاتا تھا، اس نے اس نظریئے کو مسترد کر دیا۔ اور

---

1 Evolutionary Naturalism
2 Cerebrum
3 Prevailing Cross-Currents of Thoughts

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک دوسرے کو لازم و ملزوم ٹھہرایا۔ اس نے کہا کہ مکان کے بغیر زمان اور زمان کے بغیر کسی مکان کا تصور ممکن ہی نہیں۔ مکان اپنی ماہیت کے اعتبار سے زمانی اور زمانی مکانی ہے۔ ارتقا تسلسل پر دلالت کرتا ہے اور جس تسلسل کی ضمانت اس طور پر دی جا سکتی ہے کہ جب مکان زمان میں مدغم ہوتا ہو۔ بعد ازیں تنوع اور گونا گونی کا حصول ممکن ہے کہ جب زمان مکان میں ضم ہو جائے۔ مکانی زمانی قالب میں زمان ایک حرکی اصول ہے جسے Nisus کہتے ہیں۔ اور یہی توازن میں خلل کا ذمہ دار ہے جس سے کہ بالکل ہی نیا ظہور ابھرتا ہے۔ زمان سے مکان کا تعلق، جسم و ذہن کے تعلق کے مانند ہے۔

اولین سطح بارز مادہ ہے، جس میں اولین اور ثانوی صفات ظہور کرتی ہیں۔ اور حیات اس کے بعد کا ظہور بارز ہے۔ اور یہ ایک ایسی صفت ہے جو مادی سطح پر انتہائی پیچیدہ طبیعی و کیمیاوی عوامل کے نتیجہ میں ابھرتی ہے۔ اور نفس یا ذہن ان مقیدات کی آخری تجربی صفت ہے جن سے ہم واقف ہوتے ہیں۔ زندہ وجود کی سطح پر یہ ایک ظہور بارز ہے۔ لیکن چونکہ مکان ایک لامنتہی حرکت ہے اس لئے ہمارے پاس ارتقا کے ختم ہو جانے کا کوئی جواز موجود نہیں۔ اور یہ کہنا کہ ذہن کے ظہور کے بعد ارتقا رک جائے گا، قطعی غلط ہے۔ ہمارے پاس اس یقین کے لئے کافی جواز موجود ہے کہ ذہن سے کہیں اعلیٰ و بہتر درجہ کا وجود، جو اپنی قسم کا ایک بالکل ہی نیا ظہور ہوگا۔ اور جسے ہم ربانی صفات کا حامل کوئی وجود، یا پھر خدا کا نام دے سکتے ہیں۔

الکزینڈر کے ارتقائے بارز کا پلان نیم فطرتیتی نوعیت کا ہے کیونکہ دنیائے ظاہر کے بارے میں اس کی توضیح بڑی حد تک ہمارے سائنسدانوں کی توجیہات کے مانند ہے۔ لیکن ایک اصول محرکہ (Nisus) کے مفروضہ کو تسلیم کر لینے کے سبب، کہ جو اس نے نفس یا ذہن کے ظہور یا اقدار کے بارے میں تسلیم کر لیا تھا، الکزینڈر کا رجحان تصوریتی معلوم ہوتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لائیڈ مارگن نے پہلی مرتبہ ارتقائے بارز (Emergent Evolution) کے فقرے کو استعمال کیا ہے اور اس کی زبردست تائید کی بنا پر یہ نظریہ کافی مقبول ہوا ۔ اس کا خیال تھا کہ ارتقا ایک قطعی منزل پر بالکل ہی نئے موجودات کو جنم دیتا ہے ۔ اس کی عمل ارتقا کی تصویر کو اہرام (Pyramid) ، یا ایک شکل مخروط کی صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے ۔ اس کے اس Pyramid کی تہ میں طبیعی وقوعات مکانی طور پر اور زمانی طور پر ہم مربوط نظر آتے ہیں ۔ یہ طبیعی دنیا اپنے تمام زمانی مکانی متعلقات کے ساتھ جو باہم ایک دوسرے میں سرایت کئے ہوئے ہیں اور یہ کہ ایک فطرت پرست جس کا مشاہدہ کرتا نظر آتا ہے ، اس کے لئے یہ متعلقات انتہائی بنیادی نوعیت کے حامل ہیں ۔ چنانچہ زمان ، مکان محض ، کہ جو طبیعی وقوعات سے خالی ہیں ، انہیں بنیادی نہیں کہا جا سکتا ۔ طبیعی وقوعات اپنی انتہائی سادہ اور قابل مشاہدہ سطح کے اعتبار سے زمانی و مکانی حیثیت میں بالکل ہی غیر متعلق و غیر مؤثر طریق پر ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں ۔ اور یہ متعلقات شرائط متعلقہ کی ماہیت پر اثر انداز نہیں ہوتے ۔ وقوعات اس سطح پر مادی نظامات کو تن تنہا تشکیل دیتے ہیں ۔ اور اس سے ذرا بلند سطح پر طبیعی وقوعات کچھ اس مؤثر طریق پر ایک ربط لاینفک رکھتے ہیں کہ اس ربط سے حیات کے ظہور کے اسباب روشن ہو جاتے ہیں ۔ اس طور پر اگر اس سے بھی ذرا بلند سطح پر جائیے تو انسانی جسم میں ایک انتہائی موثر ارتباط زندہ طبیعی اعضاء کے درمیان پایا جاتا ہے اور جس کے نتیجہ کے طور پر شعور ظہور کرتا ہے ۔

مارگن اور الکزنڈر کے مابین اختلاف کے خاص خاص نقاط ، نمو پذیر مادے ، اور اصول محرک (Nisus) کے تصورات میں ہے ۔ مارگن اپنی بات کا آغاز طبیعی وقوعات کہ جو زمان و مکان سے متعلق ہیں کرتا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ ان تمام غیر نامیاتی مادی جواہر سے حیات اور ذہن کس طور پر ظہور کرتے ہیں ۔ مگر الکزنڈر اپنی بات کا آغاز زمانی مکانی قالب سے کرتا ہے ۔ الکزنڈر کے نزدیک زمان ایک اصول محرک ہے ۔ یا یہ ارتقائی عمل کے دوران ایک حرکی اصول ہے ۔ لیکن مارگن ظہور کے اس پورے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تکون میں ایک ہدایت دھندہ توانائی کے طور پر خدا کو پیش کرتا ہے۔ وہ طبیعی دنیا کی جانب خط غیر ارادیت[1] سے نیچے کی طرف آتا ہے۔ اور خدا خط تعینیت[2] سے صعود کرتا ہے۔

مگر ارتقائے بارز کے موئیدین اس امر کی توضیح و توجیہہ سے قطعی قاصر نظر آتے ہیں۔ کہ آخر کار یہ ظہور بارز کیونکر ممکن ہوتا ہے۔ مارگن کا مواد اولیٰ کا مفروضہ کہ طبیعی وقوعات زمان و مکان سے متعلق ہیں ایک دعوئی محض سے زیادہ کچھ نہیں۔ وہ ان بنیادی طبیعی وقوعات کی قطعی ماہیت کے سلسلے میں کوئی توجیہہ نہیں کرتا ہے۔ اس نے صرف یہ قیاس کر لیا ہے کہ خدا ایک اصول منتہی کے طور پر کام انجام دیتا ہے۔ اور یہ ہدایت دھندہ قوت، آج کے ہمعصر سائنسی رجحان کے بالکل منافی ہے۔

۹۔ ارتقائیت پر برڈرینڈرسل کا تبصرہ

اپنی تصنیف "خارجی عالم کے بارے میں ہمارا علم" میں رسل کہتا ہے کہ ارتقائیت جدید فلسفہ کا سب سے غالب فلسفہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "ارتقائیت خواہ وہ کسی شکل میں ہو، ہمارے زمانہ کا مقبول مسلک فکر ہے۔ یہ ایک ایسا مکتبۂ فکر ہے جو ہماری سیاست، ہمارے ادب اور ہمارے فلسفہ پر کچھ کم غلبہ نہیں رکھتا"۔ یہ انداز فکر اپنے طور پر اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ سائنس اس کی حتمی بنیاد ہے۔ اس کا یہ بھی یقین ہے کہ یہ ایسا انداز فکر ہے جو امید افزا ہے۔ نیز یہ کہ یہ انسانی قوت کو تقویت بخشتا ہے۔ یہ یونان کے مستند استدلالی طریق فکر۔ اور قرون وسطیٰ کے ادعائی نظام ہائے تفکر پر ایک کاری ضرب ہے۔ لیکن رسل یہ استدلال کرتا ہے کہ ارتقائیت حقیقی معنوں میں نہ تو اپنے طریقۂ کار کے اعتبار سے، اور نہ ہی ان مسائل کے اعتبار سے جن پر کہ یہ فکر کرتا ہے، ایک سائنسی فلسفہ ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ڈارون کے "آغاز انواع" کے مسئلے نے دنیائے فلسفہ کو حیوانات اور پودوں کی مختلف انواع کے مابین

---

1 Line of Involution
2 Line of Dependence

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اتل اختلافات کے نہ پائے جانے ۔ یا غیر متغیر اختلاف انواع کی جانب ، جیسا کہ یہ ہمیں نظر آتا ہے ، مائل کیا ۔

فطری اقسام کا نظریہ کہ جو اس اختلاف کی قطعی اور آسان توجیہہ پیش کرتا تھا ، وہ اچانک حیاتیاتی دنیا سے محو ہوگیا ۔ انسانوں اور پست حیوانوں کے مابین اختلاف جو بہ زعم خویش ہم انسانوں کو غیر معمولی نظر آتا ہے صرف ایک تدریجی حاصل وجود ہے ۔ سورج اور دیگر سیارے جن کے بارے میں لیپلس نے پہلے ہی کہہ دیا تھا کہ ان کا وجود کم و بیش ایک غیر متمیز قدیم سدیمی مادے سے ممکن ہوا ہے ۔ چنانچہ پرانی حدود فاصل اور خاکوں کا تصور ڈانواڈول اور غیر مبہم و دھندلا پڑتا جا رہا ہے ۔ اشیا و انواع نے اپنے حدود ختم کر دئے ہیں اور کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ سلسلہ کہاں سے شروع ہو کر ، کہاں ختم ہونے والا ہے ۔

علم حیات نے ممکنہ حد تک جو کچھ پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ مختلف انواع قدرے کم امتیازی نسل سے مطابقت کے ذریعہ ظہور میں آئی ہیں ۔ یہ حقیقت اپنی ذات میں بڑی حد تک دلچسپ ہے ، لیکن یہ اس قسم کی حقیقت نہیں ہے کہ جس سے فلسفیانہ نتائج برآمد کئے جا سکیں ۔ فلسفہ ایک عمومی چیز ہے اور جو کچھ کہ موجود ہے اس میں ایک غیر جانبدارانہ دلچسپی لیتا ہے ۔ سطح ارض پر مادے کی معمولی سے معمولی تبدیلی کا معاملہ ہم جیسی فعال و حساس مخلوق کے لئے بڑا اہم ہے ۔ لیکن ہم فلسفیوں کے لئے مادے میں تبدیلی خواہ وہ کسی بھی انداز کی ہو دوسری تبدیلیوں کے مقابلے میں کچھ زیادہ اہمیت کی حامل نہیں ۔ اور اگر سطح ارض پر ان کچھ لاکھ سالوں کے دوران ہمارے اخلاقی تصورات میں تغیر ہوا ہے ۔ تو اسے ارتقا کا نام دینا اور یہ عقیدہ اختیار کرنا کہ ارتقا کائنات کا قانون عمومی ہے ، کسی اساس کے بغیر ہوگا ۔ بلکہ اس کے برعکس تبدل و تسلسل کا تجزیہ ایسے مسائل سے متعلق ہی نہیں جن پر طبیعات یا حیاتیات کچھ روشنی ڈال سکے ۔ اس کے برعکس اس کا تعلق اپنی نوع کے مسائل سے ہے جو ایک بالکل ہی نئے انداز کی تحقیق کا مطالبہ کرتے ہیں ۔ یہ سوال کہ ۔ آیا نظریہ ارتقائیت اس مسئلے کے ضمن میں صحیح یا غلط نتائج کی طرف

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نشان دہی کرتا ہے ، ایسا مسئلہ نہیں جسے ایسے بعض حقائق کی روشنی میں حل کیا جا سکے جو حیاتیات یا طبعیات کے مطالعہ اور مشاہدے سے ہمارے علم میں آتے ہیں ۔ ادعائی طور پر اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ارتقائیت ہی اس مسئلے کا حل ہے تو بھی یہ نظریہ سائنسی نہیں رہ جاتا۔ تاہم ارتقائیت کا فلسفے کے موضوع بحث سے رشتہ اگر بنتا بھی ہے تو وہ اسی سوال کو اٹھانے کی وجہ سے بن پاتا ہے ۔ اور یوں ارتقائیت دو حصوں پر مشتمل ہے ۔ ایک وہ حصہ کہ جو فلسفیانہ نہیں بلکہ صرف اس قسم کی تعجیلی تعمیم ہے جس کی خصوصی سائنسیں آگے چل کر تصدیق یا تردید کر سکتی ہیں ۔ دوسرا حصہ وہ ہے جو سائنسی نہیں ہے بلکہ یہ ایک خالی از ثبوت عقیدہ ہے جو اپنے موضوع بحث کے تعلق سے فلسفہ کے زمرے میں آتا ہے تاہم اس کا استخراج کسی صورت سے بھی ان حقائق سے ممکن نہیں جن پر ارتقائیت کا انحصار ہے ۔ اگر جو کچھ کہا گیا ہے وہ صحیح ہے تو ارتقائیت کو قدرے خصوصی حقائق کی بنیاد پر کی جانے والی ایسی تعجیلی تعمیم تصور کیا جانا چاہئے جس کے ساتھ ہی ساتھ تجزیہ کی تمام کوششوں کا ادعائی استرداد بھی موجود ہے اور جسے معرض وجود میں لانے کا سبب ایسے مفادات ہیں جو نظری کے بجائے عملی حیثیت کے حامل ہیں ۔ چنانچہ متعدد سائنسوں کے تفصیلی نتائج کو اپنے دعوؤں کی بنیاد بنانے کے باوصف ، ارتقائیت کو اس کلاسیکی روایت کے مقابلے میں زیادہ حقیقی معنی میں سائنسی نہیں تصور کیا جا سکتا جس روایت کی کہ اس فلسفہ نے جگہ لی ہے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گیارھواں باب

مابعد الطبیعات کا ابطال

۱ - تعارف

اول اول تو یہ کہ کچھ موجود ہی نہیں - اور اگر کچھ موجود بھی ہے تو یہ ہرگز ضروری نہیں کہ وہ معلوم بھی ہو - اور اگر بالفرض محال کسی انسان کو یہ موقع ہاتھ بھی آجائے کہ وہ ''اس چیز،، کو معلوم کرلے یا جان لے ، تو بھی ''وہ شے ،، ہمیشہ ایک راز ہی رہے گی - چنانچہ گذشتہ ابواب میں ہم نے اسی ''راز سر بستہ،، کی کنہہ وبافت سے متعلق بحثیں چھیڑی ہیں - چنانچہ مباحث کی اسی صورت حال کو ما بعد الطبیعاتی مسائل کا نام بھی دیا جاتا ہے اور بلا شبہ مختلف ادوار فلسفہ میں انہیں ما بعد الطبیعاتی مسائل کی تحقیق کے دوران اکثر فلاسفہ ''شک و تذبذب،، کا شکار رہے ہیں - غرضیکہ ان میں سے بیشتر فلاسفہ ایسا کرتے ہوئے ما بعد الطبیعات کے امکان کو باطل قرار دیتے ہیں - اور یوں ما بعد الطبیعات کے بطلان کے سلسلے میں جو چند مکاتب فکر ہمارے سامنے آتے ہیں ہم اس باب میں ان ہی نقطہ ہائے نظر پر فرداً فرداً بحث کریں گے -

۲ - ارتیابیت یا تشکیک [1]

یونانی فلسفیانہ تفکر میں ارتیابیت کا مفہوم ، کسی مسئلے پر کسی حتمی فیصلہ پر پہونچنے سے پہلے ، اس کے امکانات اور اس کے نتائج پر

1 Scepticism

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پس و پیش کے بعد تحقیق کرنے کے ہیں ۔ گویا سچ پوچھئے تو اس کے معنی حقیقت شناسی کے امکان سے انکار ہے ۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ انسانی ذہن اپنی فطرت میں کچھ ایسا ہے کہ وہ اشیا کی قطعی ماہیت کے ادراک پر قادر نہیں ۔ مگر یہ مفہوم خالصتاً نظری ہے جب کہ حقیقت یہ ہے کہ خود پیشہ‌ور مفکرین میں بھی مکمل انکار کا معاملہ ایک استثنائی صورت حال ہے ۔ لیکن ارتیابیت کی اصطلاح اپنی عام تعبیر کے لحاظ سے اس معنی میں استعمال ہوئی ہے کہ مروجہ تیقنات و اعتقادات سے منکر ہوا جائے ۔

ارتیابیت کی تاریخ کا تعین یونان کے سو فسطائیوں (ق ۔ م ۴۴۰) سے ہوتا ہے ۔ پروطاغورس[1] کا مشہور قول ہے کہ "انسان ہی تمام اشیا کا پیمانہ ہے" ۔ اس قول سے دراصل اس کی مراد یہ تھی کہ کوئی بھی چیز ہو خواہ اچھائی ہو یا سچائی ، عدل ہو یا حسن ، کچھ ہو سب ہی کچھ انسان کی اپنی ضرورتوں اور اغراض کی نسبت سے بار پاتی ہیں ۔ یہاں کوئی بھی صداقت مطلق نہیں یا قدر و قیمت کے تعین کا کوئی بھی دائمی اور اٹل معیار نہیں ۔ حواس مدرکہ ہی صرف ایک ذریعۂ علم ہیں ۔ چنانچہ مخصوص صداقتیں مقررہ اوقات اور متعینہ محل وقوع کے اعتبار سے ہی درست قرار دی جا سکتی ہیں ۔

گارجیاس[2] کا یہ دعویٰ تھا کہ انسانی ذہن کچھ بھی جاننے پر قادر نہیں ماسوا خود اپنے موضوعی یا ذاتی ارتسامات کے ۔ وہ ایک جگہ لکھتا ہے کہ

"اول تو یہ کہ کچھ موجود ہی نہیں ۔ اور اگر کچھ موجود بھی ہے تو یہ ہرگز ضروری نہیں کہ وہ معلوم بھی ہو ۔ اور اگر بالفرض محال کسی انسان کو یہ موقع ہاتھ بھی آجائے کہ وہ اسے معلوم کرلے یا جان لے ، تو بھی "وہ شئے" ہمیشہ ایک راز ہی رہے گی ــ کیونکہ وہ انسان اس شئے سے بالذات آگہی کے علاوہ ، کسی دوسرے شخص کو بعینہ معروف نہیں کرا سکتا ۔ گویا یہ

1 Protagoras
2 Gorgias

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ کسی شئے کے بالذات عرفان کو بیرون ذات کسی نفس دگر تک من و عن منتقل کیا جانا ایک امر محال ہے۔"

ارتیابیت نے ایک مکتبۂ فکر کی حیثیت سے ایک ممتاز مقام، پرھو[1] (ق۔م ۳۰۰) کے وقت سے پایا۔ اس مکتبۂ فکر کے موئید فلاسفہ نے سقراط، افلاطون اور ارسطو کے نظام فکر کے تضادات کی طرف اشارہ کیا اور اس نتیجے پر پہونچے کہ دراصل علم ناممکن ہے۔

چنانچہ انھوں نے ذھنی سکون اور طمانیت قلب کے حصول کی خاطر یہ ھی بہتر جانا کہ خدا، روح اور کائنات جیسے مسائل، جس پر اکثر فلاسفہ سر مغزنی کرتے آئے ھیں، ان سوالات پر کوئی قطعی بات کہے جانے کے رجحان کو ترک کر دیا جائے۔ یہ یونانیوں کا مخصوص رجحان فکر تھا۔ خصوصاً کچھ بعد کے یونانی فلاسفہ ایک منظم و معقول، نیز قابل گرفت کائنات پر غور و فکر کو زیادہ پسندیدہ قرار دیتے تھے۔ کیونکہ لا حاصل اور بے نتیجہ مسائل کہ جو فلسفہ ھمارے لئے پیش کرتا ہے ــ رواقیوں، اپیقوریوں اور ارتیابیوں کے لئے انتہائی پریشان کن تھے۔

ڈیوڈ ھیوم[2] جدید ارتیابیوں میں سب سے زیادہ اچھوتا اور مقبول مشکک تھا۔ ھیوم کی ارتیابیت دراصل اس کی تجربیت کے گہرے تدبر کا نتیجہ ہے۔ اپنے مخصوص ادراکات اور منفرد تصورات سے آغاز کرتے ھوئے، جو حواس کے پیش کردہ ھیں، ھیوم کبھی اپنے ان ممتاز و نمایاں تجربات کی حدود سے آگے نہ بڑھا۔ اس کا خیال تھا کہ ان میں سے ھر تجربہ اپنے طور پر ایک علیحدہ مقام رکھتا ہے۔ وہ اکثر کہا کرتا تھا کہ "یہ وہ ھی کچھ ہے ــ کہ جو یہ ہے"۔ بلکہ یہ تو اپنے علاوہ کسی دوسرے حوالے کا محتاج ھی نہیں۔ چنانچہ معروضیت اور صداقت کا وہ تصور ناپید ھو گیا۔ مستقبل کائنات اور مستقل ذات کے بارے میں ھیوم کے تصورات کا تجزیہ حسیت[3] کے نظریئے میں سمٹ آیا۔

---

1 Pyrrho
2 David Hume
3 Sensationalism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حواس کے بارے میں ارتیابیت اس حقیقت کی بجا طور پر معترف ہے کہ حواص مدرکہ کے علاوہ کسی جوہر یا کسی اصول اولیہ کی جانب یہ حواس کبھی کوئی اشارہ نہیں کرتے ۔ اس کا دعوی ہے کہ ہمارے آلات حس کسی حقیقت غیر محسوس کا کوئی ادراک نہیں کر سکتے ۔ اور یہ کہ ان حواس کے تجزیئے سے ہمیں جس قدر کچھ کہ حاصل ہو پاتا ہے ، وہ یہ ہے کہ ہم ارتسامات اور خواص کے تصورات کو ہی جان سکتے ہیں ۔ قصہ مختصر یہ کہ ایک شے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوا کرتی کہ جسے ارتسامات اور محسوسات کا ایک بنڈل کہہ دیا جائے ۔

عقل کے بارے میں ارتیابیت اس حقیقت کو تسلیم کرتی ہے کہ عقل جوہریت[1]، علیت[2]، نیز فردیت[3] اور اس قسم کے دوسرے آفاقی اصولوں ، جس کے بغیر حقیقی علم ممکن ہی نہیں ، عقل ان کی صداقت کی کوئی ضمانت نہیں دیتی ۔ در اصل ہیوم کی ارتیابیت حواس کے بارے میں مستقل ذات[4] شے اور وجود کے انکار کا ضمنی نتیجہ ہے ۔ چونکہ ذات شے . . . . محسوسات ، ارتسامات ، ادراکات ، تصورات ، حسیات ، نیز جذبات کا ایک بنڈل ہے اس لئے یہ کسی چیز کے عین یا جوہر حقیقی کی ماہیت کا کوئی سراغ نہیں دیتی ۔

بالاخر اشیا ، احتیاجات اور علیت سے متعلق ہیوم کا نظام یا منصوبہ محض ایک حقیقی ربط اور رشتہ ہے ۔ چنانچہ ان روابط کے پیش نظر کسی معروضی نظام کے امکانات تقریباً مفقود ہیں ۔

مندرجہ بالا مباحث سے یہ واضح ہو گیا کہ ہیوم کی ارتیابیت یونانیوں کی ارتیابیت کی طرح زیادہ شدید قسم کی نہیں ہے بلکہ یہ در اصل حدود علم کی ایک تنقیدی تحقیق ہے ۔ چنانچہ ہمارے ذہن جدید کے لئے کسی قسم کی مایوس کن صورت حال اب قابل قبول نہیں رہی ہے ۔ نیز یہ کہ اب ہمارا جدید دور ہر مسئلے کے بارے میں پر امید

---

1 Substantiality
2 Causality
3 Identity
4 Permanent-Self

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جذبات کا حامل ہوتا جا رہا ہے۔ ہیوم نے بنیادی مسائل پر نکتہ چینی کرکے تہذیب انسانی کی بڑی خدمت انجام دی ہے۔ اور صرف یہی نہیں کہ کانٹ بلکہ تمام انسانیت ایک ادعائی خواب غفلت[1] سے بیدار ہو گئی۔ عقل کی بے بضاعتی اور بے اعتمادی کہ جو بعد میں آنے والے افکار پر اثر انداز ہوئی وہ در اصل ہیوم کی فکر کا ہی نتیجہ یا ترکہ ہے۔ حالانکہ اپنی معتدل صورت میں ارتیابیت اطمینان بخش ادعائیت کے لئے ایک بہترین مصلح کا کردار ادا کرتی ہے۔ مگر اسی کی انتہائی شکل انسان کو یاسیت[2] کی جانب کھینچ لے جاتی ہے اور یوں یہ ارتیابیت آدمی کو بالکل ہی نکما بنا دیتی ہے اور انسانی فکر کے محرکات کا سرچشمہ سوکھ کے رہ جاتا ہے۔

ایک ارتیابی علم سے منکر ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ حقیقی[3] قضیوں کو دریافت کرنے کی صلاحیت کا امکان ایک بے محل بات ہے۔ تاہم ایک ارتیابی علم کو بے بھروسہ قرار دینے کی مساعی میں، کسی بھی مسئلے پر جب استدلال کرتا ہے۔ تو گویا اس کا یہی استدلال، خود اس کے اپنے ہی علم کی سفارش بن جاتا ہے۔ ہیوم کے بعد آنے والے فلاسفہ نے بھی اس بات کو ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حس مدرکہ سے فراہم کیا گیا خام مواد کسی علم کو تشکیل نہیں دیتا اور یہ کہ اس خام مواد کو کسی علم کا درجہ اسی وقت مل پاتا ہے جب کچھ یقینی آفاقی اصول اس مواد میں آملتے ہیں، جن اصولوں یا قوانین کا اسرار حواس مدرکہ پر کبھی ظاہر نہیں ہو پاتا۔ ہیوم نے ان آفاقی قوانین کو اپنے نظام کی مطابقت کی خاطر کوئی مقام نہیں عطا کیا ہے بلکہ اس نے تو اس متنازع فیہ تجربیت کے کھوکھلے پن کو ظاہر کیا ہے۔ مگر ہیوم کے دلائل کے بطلان کے لئے تو کانٹ کی تعمیری ذہانت ہی درکار تھی جس نے یہ کہا کہ علم تجربی اور قبل از تجربی عناصر کی ترکیب سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔

بہر طور یہ یاد رکھنا چاہئے کہ شک ہمارے تفکر کے عمل میں بڑا ہی اہم کردار ادا کرتا ہے۔ یہ نہ صرف ہمیں فعال بناتا ہے بلکہ

---

1 Dogmatic Slumber
2 Pessimism
3 Real Propositions

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہماری ادعائیت کی ہمت افزائی بھی نہیں کرتا ۔ برٹرینڈرسل کہتا ہے کہ فلسفہ میں کسی حد تک تشکیک کا پہلو سخت قسم کی ادعائیت کو ختم کرتا ہے ۔۔۔ اور اسی وجہ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ارتیابیت یا تشکیک کی معتدل صورت حال میں اس کی قدر کا تعین موجود ہے ۔

۳- منطقی ایجابیت ۱ یا منطقی اثباتیت

ہم نے گذشتہ چند ابواب میں مختلف مابعد الطبیعاتی نظریات کی تفصیلات بیان کی ہیں اور ان کی تنقید بھی کی ہے اور وہ مختلف دلائل بھی پیش کئے ہیں جو مختلف مفکرین نے اپنے اپنے نظریات کی تائید میں بیان کئے ہیں ۔ ہمارے اس باب کے موضوع کے طور پر ان مختلف نظریات میں سے جو اہم اور متعلقہ باتیں کہی جاتی ہیں وہ دو ہیں ۔ اول تو یہ ہے کہ دنیا کی اصل ماہیت سے متعلق مابعد الطبیعاتی نظریات میں جو ایک اختلاف پایا جاتا ہے وہ کم و بیش یونان کے فلسفیوں کے زمانے سے چلا آ رہا ہے ۔ فلسفیانہ تفکر کے دوران جو بات ہمیں واضح طور پر نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر نقطۂ نگاہ کے فلاسفہ نے ہمیشہ اسی امر پر اصرار کیا ہے کہ ان کے اپنے مکتبۂ فکر سے متعلق نظریات سب سے زیادہ قابل اعتماد ہیں ، جب کہ ساتھ ہی ساتھ کچھ دوسرے مخالف نظریات سے متعلق فلاسفہ بھی اپنے اپنے طور پر کچھ اسی قسم کی باتیں بڑے اعتماد کے ساتھ کرتے نظر آتے ہیں ۔ عموماً جب اس طرح کی بحث و تمحیص کسی دو مختلف مکاتب فکر کے مابین چھڑتی ہے تو ہمارے پاس کوئی نہ کوئی معیار یا کسوٹی ضرور ہوتی ہے جس کی بنیاد پر ہم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کیا صادق ۲ ہے اور کیا کاذب ۳ ہے ۔ مثال کے طور پر جب علم طبیعات کے ماہرین کے درمیان کسی مسئلہ کی توجیہ کے سلسلے میں کوئی بحث ہوتی ہے تو ان ماہرین کے پاس ایک کھلا ہوا راستہ یہ ہے کہ وہ تجربہ گاہوں کا رخ کر لیں اور وہاں تجربی شواہد کی عملی بنیاد پر اپنے اپنے قول و فعل کی صداقت حتمی ، تجزیہ و تحلیل کے واسطے سے دنیا کے سامنے پیش کر دیں اور اس طرح سے ان کی جانب سے پیش کردہ صداقتوں کے تنازعہ کا آسان

---

1 Logical Positivism 2 True
3 Pseudo-Statement

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حل قطعی طور پر مل سکتا ہے ۔ مگر اس کے بالکل برعکس مابعد الطبیعاتی نظریات کے سلسلے میں ایک بڑی دشواری یہی ہے کہ ہم کسی بھی صورت میں یہ قطعی فیصلہ نہیں کر سکتے کہ ان میں سے کون سا نظریہ واقعی درست ہے اور کون سا غلط ہے ۔ لہذا مابعد الطبیعات کی اسی غیر یقینی صورت حال کے پیش نظر اس کے کافی نقاد ہمیشہ سے رہے ہیں ۔ یونانی ارتیابیت پرستوں سے لے کر انیسویں صدی تک مختلف قسم کی تنقیدیں مابعد الطبیعات کے مسائل پر کی جاتی رہی ہیں ۔ بعض فلسفیوں کا یہ خیال ہے کہ مابعد الطبیعاتی علم کاذب ہے کیونکہ یہ ہمارے تجربی علم سے متصادم نظر آتا ہے ۔ اس کے علاوہ کچھ دوسرے مثلاً لاادری فلاسفہ نے اس علم کو غیر یقینی اس لئے قرار دیا ہے کہ یہ ہمارے حیطۂ علم کی حدود سے باہر ہے ۔ مابعد الطبیعات کے بعض مخالفین نے اس کو ایک بنجر اور فضول علم قرار دیا ہے کیونکہ ان فلاسفہ کے نزدیک انسان کے زیادہ بنیادی اور اہم مسائل ان کے عملی اور روزمرہ کے مسائل ہیں اور یہ کہ انسان کو اپنی تمام تر مساعی اور توانائیاں ان ہی مسائل کے حل دریافت کرنے پر صرف کرنی چاہئیں ۔

منطقی ایجابیوں کا یہ اثباتی فلسفہ[1] بھی بڑی حد تک مابعدالطبیعات میں ان ہی لامتناہی اختلافات کے برعکس، ایک شدید رد عمل ہے ۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہ فلسفہ اور دیگر ارتیابی فلسفوں کی بہ نسبت مابعد الطبیعات پر سب سے زیادہ گہری تنقید کرتا ہے اور اس کے استرداد[2] کے لئے ایک کاری ضرب ثابت ہوا ہے ۔ جیسا کہ کارنپ[3] کہتا ہے " اب علامتی[4] یا اشاری منطق کے ارتقا کے باعث ہمارے لئے یہ کچھ زیادہ ہی ممکن ہو گیا ہے کہ ہم مابعد الطبیعات کے جواز سے متعلق اک نیا انداز فکر پیش کر سکیں " ۔

مابعد الطبیعاتی نظریات کی دوسری اہم خصوصیت جو ہمارے موضوع بحث کے لئے بڑی قدر و اہمیت کی حامل ہے وہ یہ ہے جیسا کہ

---

1 Positive Philosophy
2 Rejection
3 Rudolf Carnap
4 Symbolic Logic

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس لفظ "مابعد الطبیعات" کے مفہوم سے ظاہر ہے، یعنی یہ کہ یہ موضوع کچھ ایسے مسائل سے بحث کرتا ہے جن کا علم ہمیں ہمارے حواس سے نہیں ہو پاتا۔ ہماری یہ رنگا رنگ دنیا جو ہمیں ہمارے حواس سے مدرک ہوتی ہے علم طبعیات کا موضوع بحث ہے مگر طبیعات سے خارج اور ماورا مسائل جو ہمارے ادراک کی گرفت میں آ ہی نہیں سکتے ایک مابعد الطبیعاتی مسئلے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس بات کو اچھی طور پر سمجھانے کے لئے ہم ایک مثال دے سکتے ہیں اور وہ مثال یہ ہے کہ فرض کیجئے کہ ایک ٹیلیفون ایکسچینج کا کمرہ ہے جس میں کئی مختلف افراد بیٹھے ہیں اور یہ افراد وہ لوگ ہیں جو اپنی تمام زندگی میں کبھی بھی اس کمرے سے باہر نہیں نکلے اور نہ ہی ان افراد نے کمرے سے باہر جھانک کر کسی بیرونی دنیا کا کبھی نظارہ کیا ہے گویا وہ اس کمرے میں اپنی پیدائش کے اولین دن سے مقید ہیں اور یہ نہیں جانتے کہ اس کمرے کی چہار دیواری کے ماورا کوئی عالم رنگ و بو بھی موجود ہے۔ وہ مقید افراد اگر کچھ دیکھ سکتے ہیں تو وہ صرف کمرے کے اندر کی وہ فضا ہے جہاں بہت سارے چھوٹے چھوٹے بجلی کے بلب ہر طرف آویزاں ہیں جو وقتاً فوقتاً اپنے اپنے طور پر جلتے اور بجھتے رہتے ہیں۔ ان بلبوں سے متعلق بہت سے سوئچ لگے ہوئے ہیں جن کو آن اور آف کیا جا سکتا ہے۔ یہ مقید لوگ جب کوئی بلب جلتا یا بجھتا ہے تو یہ کوئی نہ کوئی ایک سوئچ آن یا آف کر دیتے ہیں۔ اور اس طرح مختلف بلبوں کے جلنے یا بجھنے کے ساتھ ساتھ یہ لوگ مختلف سوئچوں کو آن یا آف کرتے رہتے ہیں۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ ان اشخاص کے ادراک میں جو علم ہے یا وہ علم کہ جو ان افراد کو اپنے حواس کے وسیلے سے حاصل ہوتا ہے، وہ محض بلبوں کے جلنے بجھنے، یا پھر سوئچوں کے آن یا آف کر دینے کی حد تک محدود ہے۔ چنانچہ اب اگر یہی لوگ کسی سے یہ سوال کریں کہ یہ بلب کیوں آن یا آف ہوتے ہیں تو گویا ان کا یہی سوال ان کے لئے ایک مابعد الطبیعاتی نوعیت کا سوال ہوگا۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اس سوال کے وہ مختلف جوابات جو وہ افراد آپس میں ایک دوسرے کو دیں گے یہ جوابات بھی مختلف مابعد الطبیعاتی نوعیت کے حامل ہوں گے۔ ان کی جانب سے دیئے گئے جوابات کی ایک اہم خصوصیت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ بھی ہوگی کہ ان کی اصل ماہیت ان افراد کے حواس کی گرفت سے باہر ہوگی ۔ مختلف مابعد الطبیعاتی نظریات جو پہلے چند ابواب میں بیان کئے گئے ہیں ان کی بھی ایک اہم خصوصیت یہی ہے اور اسی وجہ سے منطقی ایجابی فلسفیوں نے ان مابعد الطبیعاتی نظریات کو ہدف تنقید بنایا ہے ۔

منطقی ایجابیت کے فلسفے کے تحت مابعد الطبیعاتی نظریات کی یہ دو خصوصیات جو ابھی ہم نے بیان کی ہیں یہ ایک ہی سلسلے کی دو اہم کڑیاں ہیں ۔ اگر ہم ان نظریات کے بارے میں یہ فیصلہ نہیں کر پاتے کہ ان میں سے کون سا نظریہ صحیح ہے تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ یہ نظریات کچھ ایسے مسائل سے بحث کرتے ہیں جن کا حل ہمارے حسی ادراک سے باہر ہے ۔

منطقی ایجابی فلاسفہ کے نزدیک ہمارا سارا علم ہمارے حواس تک محدود ہے اور یہ اس حد تک محدود ہے جو چیز بھی ہمارے دائرۂ حواس سے خارج ہے ۔ اس کا فہم ہم کبھی نہیں حاصل کر سکتے ۔ جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں کہ روایتی تجربیت پرست فلاسفہ کی یہ رائے کہ ہمارا علم تجربات کی حد تک محدود ہے ۔یعنی بہ الفاظ دیگر ہمارے تمام تر علم کی قطعی بنیاد ہمارے یہی حسی تجربات ہیں اور منطقی ایجابیت پرستوں نے بھی ان تجربی فلاسفہ کی اس رائے یا اس اصول کی ہر زوز تائید کی ہے ۔

فرق صرف یہ ہے کہ ان فلاسفہ نے اس اصول کو زبان کے مختلف تصورات کے "معنی و مفہوم[1]" کو اپنے فلسفہ کی بنیاد بنایا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان فلاسفہ نے جس زمانے میں اپنا نقطۂ نظر پیش کیا تھا ، اس وقت جیسا کہ رائیل[2] کہتا ہے فلسفہ کی دنیا میں ایک انقلاب رونما ہو رہا تھا اور وہ انقلاب یہ تھا کہ فلسفہ نفسیاتی آئرینیوں سے لسانی آئرینیوں میں متبدل ہو رہا تھا ۔ جس کا سبب علم نفسیات میں وہ واضح تبدیلیاں تھیں جن کے تحت نفسیات علم النفس سے بدل کر "کرداریت" کا روپ دھار رہی تھی ۔ زبان کردار

1 Meaning
2 G. Ryle

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا وہ پہلو ہے جو تعقل یا نطق انسانی کو ظاہر کرتا ہے چنانچہ اسی وجہ سے زبان اور اس کا تجزیہ ماہرین علم النفس اور فلسفیوں دونوں ہی مکاتب فکر کے نزدیک ایک بنیادی و مخصوص اہمیت کا حامل قرار پایا ۔ اور پھر اسی عمل تبدل کے دوران قدیم تجربی دعوے نے زبان اور اس کے تصورات کے معنی و مفہوم کے بارے میں ایک معیار یعنی Criterion کی شکل اختیار کر لی ۔ جب اٹھارویں صدی کے تجربی فلاسفہ مثلاً لاک ، برکلے ، ہیوم وغیرہ یہ کہتے تھے کہ ہمارے علم کی بنیاد ان احساسات پر ہے جو کہ ہمیں عمل ادراک سے حاصل ہوتے ہیں ، تو اس وقت منطقی ایجابیت پرست فلاسفہ نے اپنے " اصول تصدیق پذیری[1]" میں بھی اسی امر پر زور دیا کہ دراصل تصورات کے معنی و مفہوم کا دار و مدار ان احساسات پر ہے کہ جو ہمیں حواس سے ملتے ہیں ۔

اگر کوئی شخص مجھ سے یہ جملہ کہے کہ میرے سامنے ایک میز رکھی ہے تو قبل اس کے کہ میں یہ فیصلہ کر سکوں کہ وہ جملہ درست ہے یا غلط ہے ، میرے لئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ بالآخر یہ سمجھوں کہ اس جملے کا معنی و مفہوم کیا ہے ۔ گویا اس جملے کا مفہوم وہ احساسات ہی ہیں کہ جو میز کے تصور سے وابستہ ہیں ۔۔ یعنی یہ کہ میں نے پہلے میزیں دیکھی ہوئی ہیں اور ہمارے سابقہ تجربہ نے مجھ کو یہ سکھا دیا ہے کہ آخرکار اس لفظ "میز" سے ہماری مراد ایک خاص قسم کی چیزیں ہی ہیں اور اسی واسطے میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ مجھے لفظ " میز " کا مفہوم آتا ہے ۔ لیکن اس کے برعکس اگر کوئی مجھ سے یہ کہے کہ ۔۔ یہ عالم ایک کل ہے جو کہ تمام اختلافات اور تضادات کا ایک امتزاج ہے ، تو ایک ایسا جملہ باوجود اس کے کہ اس جملے کے قواعد و ضوابط سے ہم مانوس معلوم دیتے ہیں ، بے معنی و لغو ہوگا ۔ کیونکہ میں اپنے حواس سے اس بات کا اندازہ لگا ہی نہیں سکتا کہ یہ " کل " آخر کس قسم کی چیز ہے ۔ چنانچہ اگر

---

1 Law of Verification

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کوئی دوسرا شخص مجھ سے یہ کہے کہ ــــ یہ عالم ایک کل ہے جو تضادات و اختلافات کا ایک عظیم تر مظہر ہے ، تو باوجودیکہ یہ دونوں ہی جملے ایک دوسرے سے متضاد ہیں ، ہم یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ ان جملوں میں سے کونسا جملہ صداقت پر مبنی ہے ۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہ جملے گو کہ با معنی معلوم ہوتے ہیں لیکن حقیقتاً یہ معنی و مفہوم سے عاری جملے ہیں ۔ روڈلف کارنپ نے اپنے مضمون میں ان مابعد الطبیعاتی تصورات کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ

"۔ ۔ ۔ ۔ مابعد الطبیعات کی بہت سی دوسری اصطلاحات بھی معنی و مفہوم سے عاری ہیں ــــ مثلاً تصور ، مطلق ، غیر مشروط ، لامتناہی ، ہستئی وجود ، عدم ، شئے بالذات ، روح مطلق ، معروضی ذات ، جوہر ، وجود بالذات ، وجود برائے ذات ، صدور وغیرہ ۔ ۔ ۔ ۔"

کارنپ کے نزدیک یہ تمام اصطلاحات مفہوم سے عاری اس لئے ہیں کہ ہم تجربی طور پر ان اصطلاحوں کی " صداقتی قدر " کا تعین نہیں کر پاتے ۔ ان اصطلاحوں کی نوعیت بالکل ایسے من گھڑت لفظوں کی سی ہے جنہیں کوئی شخص بس یونہی گڑھ یا تراش لیتا ہے اور پھر یہ دعویٰ بھی کرتا ہے کہ اس کا ان الفاظ سے بہر حال کوئی مطلب ہے کارنپ نے خود بھی مثال کے طور پر ایک ایسے ہی لفظ کو گڑھ کر اپنے مفہوم کی وضاحت کی ہے ــ اور اس کا یہ خود ساختہ ، من گھڑت لفظ TEAVY ہے ۔ اس کے قول کے مطابق چاہے کوئی شخص کتنی ہی تفصیلات اس لفظ کے مفہوم کے لئے دے دے مگر وہ اس لفظ کو کبھی با معنی قرار نہیں دے سکتا ۔

کارنپ معنی کے اس مفہوم کی توضیح کرتے ہوئے لفظوں یا جملوں کے بے معنی ہونے کی مختلف اشکال کی بڑی تفصیل سے تشریح کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ پہلی صورت میں تو وہ جملے آتے ہیں جن میں بے معنی الفاظ استعمال ہوتے ہیں ۔ دوسری صورت جملوں کی وہ ہوتی ہے جن کے الفاظ تو با معنی ہوتے ہیں لیکن جن کے قواعد و ضوابط ، ترتیب و تنظیم بالکل غلط ہوتی ہے مثلاً یہ کہ " میز ہے ہر پیالی " چونکہ اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جملے میں قواعد میں الفاظ کی ترتیب و تنظیم سے متعلق جو مروجہ اصول ہیں وہ نہیں برتے گئے ہیں۔ اس لئے یہ جملہ بھی بے معنی ہے۔ تیسرے قسم کے وہ جملے ہوتے ہیں جن میں ایسے تصورات آپس میں منسلک کئے گئے ہوں جو تصوراتی طور پر ایک دوسرے کے ساتھ منسلک نہیں کئے جا سکتے۔ مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ "کرسی رات کو سونے سے پہلے کتاب پڑھتی ہے"، تو یہ جملہ مروجہ قواعد و ترتیب کے اعتبار سے تو درست ہے اور اس جملے میں استعمال ہونے والے تمام الفاظ بھی با معنی ہیں۔ تاہم یہ جملہ معنی و مفہوم سے عاری جملہ کہا جائے گا۔ چوتھی صورت ان مابعد الطبیعاتی جملوں کی ہے جو ان تمام اعتبارات سے تو با معنی اور درست معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر ہم یہ کہیں کہ "میں ایک پیڑ دیکھ رہا ہوں تو یہ جملہ با معنی ہے، مگر اس کے برعکس اگر کوئی یہ کہے کہ میں عدم دیکھ رہا ہوں، تو باوجود اس کے کہ قواعد کی رو سے یہ دونوں ہی جملے ایک ہی نوعیت کے ہیں مگر ان کی منطقی نوعیت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ گویا اسے یوں سمجھئے کہ پہلے جملے کا مفہوم تو یہ ہے کہ میں ایک "چیز" دیکھتا ہوں جو "ایک پیڑ" ہے۔ لیکن اس قواعد سے فریب کھا کر دوسرے جملے سے یہ نتیجہ برآمد کر لینا کہ "عدم" بھی جیسے کوئی چیز ہو جو کہ میں دیکھتا ہوں، قطعاً غلط اور غیر منطقی نتیجہ ہے۔ چنانچہ اس طرح کا نتیجہ برآمد کرنا ہی در اصل بہت سارے مابعد الطبیعاتی نظاموں کی غلطی ہے اور یہ غلطی اسی وجہ سے سرزد ہوئی ہے کہ وہ یہ بھول گئے کہ "معنی و مفہوم" کا حتمی انحصار در اصل ہمارے تجربہ پر ہوتا ہے۔

منطقی ایجابیت کا "اصول تصدیق پذیری" جسے ہم نے ابھی بیان کیا ہے اور جس کے مختلف نتائج کی بنا پر مابعد الطبیعات لغو و مہمل قرار پائی۔ اس اصول کی تشریح کے سلسلے میں سب سے اہم بات منطقی ایجابیت کے فلاسفہ کا نظریۂ ادراک ہے۔ ان فلاسفہ کے نزدیک ہم کو اپنے ادراک سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ اس نظریئے سے مختلف ہے جو کہ ایک عام آدمی تصور کرتا ہے۔ ایک عام آدمی غالباً یہ کہے گا کہ میں میز دیکھتا ہوں، کرسی دیکھتا ہوں وغیرہ وغیرہ ــــ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن منطقی ایجابیت کا فلسفہ جو الھارھویں صدی عیسوی کی تجربیت کے پس منظر میں پیش کیا گیا تھا اس کے نزدیک ھمیں اپنے تجربے میں صرف مختلف معطیات حس ھی مل پاتے ھیں ۔ مثلاً جب میں یہ کہہ رھا ھوتا ھوں کہ میں ایک میز دیکھ رھا ھوں تو در اصل ھمیں جن چیزوں کا ادراک ھوتا ھے وہ یہ ھیں کہ میں ایک خاص رنگ ، ایک مخصوص صلابت اور ایک خاص قسم کے تشکل کا ادراک کرتا ھوں ۔ اور اگر میں اس میز کو چھو لوں تو بھی میں ایک خاص قسم کی صلابت و مزاحمت یا سختی کو ھی محسوس کر سکوں گا ۔ تو گویا ھمارے حسی تجربے میں ھم کو صرف یہی معطیات حس ملتے ھیں اور " میز کا تصور ،، بذات خود سوائے ان حسی معطیات کے مجموعے کے اور کچھ نہیں ھوا کرتا ۔ چنانچہ اس طرح منطقی ایجابیت پرستوں نے مابعد الطبیعات کے ایک اور نظریے کا ــ اور وہ یہ کہ اشیا کی حیثیت ایک جوھر کی ھے جن میں صفات حلول کئے ھوئے ھوتی ھیں ــ ابطال کر دیا ۔ جوھر بذات خود منطقی ایجابیوں کے نزدیک "کوئی شے ،، نہیں بلکہ یہ صرف ان مجموعہ صفات کا ھی ایک نام ھے ۔ یا پھر ھم اسے یوں کہہ سکتے ھیں کہ لفظ " میز کا مفہوم ،، صرف اور صرف وہ تفصیلات ھیں جو ان صفات سے مخصوص ھیں ۔

وٹینگسٹائین نے اپنے موخر فلسفیانہ نظریات میں اور پروفیسر اسٹراسن نے اپنی کتاب " مفردات ،، میں منطقی ایجابیت کے اسی پہلو کو ھدف تنقید بنایا ھے ۔ وٹینگسٹائین نے کہا کہ اگر یہ بات صحیح ھوتی کہ ھماری زبان اور اس کے تصورات کی بنیاد ان جملوں پر ھے جو کہ حسی معطیات کو بیان کرتے ھیں ــ تو پھر ایک ایسی زبان جو کہ عام لوگ ایک دوسرے کے ساتھ اپنی بات چیت کے دوران استعمال کرتے ھیں ، وہ نا ممکن یا محال ھو جاتی ۔ گویا کل کی کل گفتگو ھی محال ھو جاتی کیونکہ حسی معطیات ذاتی اور ناقابل ترسیل ھوتے ھیں[1] ۔ پروفیسر اسٹراسن[2] کہتا ھے کہ اگر یہ صحیح ھے کہ ھمارے عام اور روزمرہ کے الفاظ کا تمام تر مفہوم ــ حسی معطیات میں ھی ملتا ھے تو پھر تو اس

1 "Tractatus Logico Philosophicus—" Wittgenstein
2 "Truth" — Strawson. P.F—Published Macdonald, M.

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا مفہوم گویا یہی ہوگا کہ ناقابل امتیاز چیزیں ایک دوسرے سے مکمل عینیت رکھتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ جب میں ایک خاص قسم کے حسی معطیات کا ادراک حاصل کرتا ہوں اور اس ادراک کو ایک خاص میز سے مشابہ کرتا ہوں تو جب کبھی بھی میں بالکل اسی قسم کے حسی معطیات کا ادراک کروں گا تو میں اس کو ''وہ ہی چیز'' کہوں گا جو میں ایسے کہتا آیا ہوں ــ مگر در اصل ایسا نہیں ہے۔ بلکہ صورت حال کچھ یوں بھی ہوتی ہے کہ دو مختلف میزیں دیکھتے وقت میرے ذہن میں ایک سے ہی حسی معطیات کا ورود ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کا مفہوم یہ بھی نہیں ہے کہ وہ میزیں مختلف نہیں ہیں۔ لیکن اگر ہم منطقی ایجابیت کا یہ اصول تسلیم کر بھی لیں تو ایسی صورت میں چونکہ کسی میز کا تمام تر مفہوم ان ہی حسی معطیات میں ملتا ہے اس لئے جب کبھی حسی معطیات ایک سے ہوں گے۔ تو میز بھی ایک ہی سی ہوگی ــ چنانچہ منطقی ایجابیت کا یہی اضمار غلط ٹھہرتا ہے اور جو اس کے اصول کی کمزوریاں واضح کرتا ہے۔

منطقی ایجابیت پر دیگر فلسفیوں نے بھی شدید نکتہ چینی کی ہے۔ اس میں سے ایک انتقادی تذکرہ جو یہاں قابل ذکر معلوم ہوتا ہے کیا جاتا ہے۔ کاپلزٹن[1] اپنی تصنیف ''عصری فلسفہ'' میں لکھتا ہے کہ اگر منطقی ایجابیت کی معنی و مفہوم کی کسوٹی صحیح ہے تو پھر منطقی ایجابیت بذات خود بھی ایک لغو و مہمل فلسفیانہ رجحان ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ صرف وہ ہی جملے با معنی ہیں جن کا ادراک حواس کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے صحیح ہے، تو پھر آخر وہ کون سے حواس ہیں جو اس جملے کے با معنی ہونے کا تعین کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہمیں حواس سے کبھی بھی اس بات کی صداقت کا ادراک نہیں ہو سکتا کہ صرف وہ جملے ہی با معنی ہیں جن کا ادراک حواس سے ممکن ہو۔

ایک اور اہم تنقید جو منطقی ایجابیت پر کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کا ''معنی'' کا مفہوم بہت محدود ہے۔ باوجود اس حقیقت کے کہ

1 Contemporary Philosophy—Copleston-F.C.

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جو صحیح ہے کہ معنی کے ایک مفہوم میں صرف وہ ہی جملے با معنی کہے جا سکتے ہیں جن کا انحصار حسی ادراک پر ہو۔ تاہم معنی کے کچھ اور بھی پہلو ہیں مثلاً یہ کہ اگر ہم منطقی ایجابیت کی ''معنوی کسوٹی،، کو من و عن قبول بھی کرلیں تو بہت سارے ایسے جملے جو ہماری روزمرہ کی زندگی، اور مختلف سائنسی علوم میں با معنی تصور کئے جاتے ہیں مہمل قرار پا جائیں گے۔ مثال کے طور پر ''تعمیمی بیانات،، کو ہی لے لیجئے۔ اسی طرح کے بیانات یا جملے ہم اپنی روزمرہ زندگی میں بھی استعمال کرتے چلے آتے ہیں اور مختلف سائنسی علوم کے قوانین میں بھی یہی استعمال ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ جملہ لےلیجئے کہ ''تمام آدمی فانی ہیں،، ۔ یہ ایک تعمیمی بیان ہے جس کے نہ صرف ہم معنی سمجھتے ہیں بلکہ اس بیان کو ہم سچ بھی تصور کرتے ہیں۔ لیکن اگر منطقی ایجابیت کی کسوٹی کا اس جملہ پر اطلاق کیا جائے تو یہ جملہ بے معنی ہوگا، کیونکہ اس جملہ میں تمام آدمیوں کے بارے میں ایک بات کہی گئی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ہمارا تجربہ کتنا ہی وسیع کیوں نہ ہو جائے، ہم کبھی بھی حسی طور پر ایک تعمیمی جملے کی کہ جو ایسے تمام آدمیوں کے بارے میں کوئی بات کہتا ہو جو کہ ماضی میں آچکے ہیں یا ابھی مستقبل میں پیدا ہونے والے ہیں ۔ تصدیق نہیں کر سکتے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حصّہ سوم

(عِلمیات)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بارھواں باب

نظریاتِ علم

۱ تعارف

جستجوئے صداقت کے باب میں فلسفیانہ تفکر کو صحیح اور مناسب طریق پر آگے بڑھنا چاہئے۔ غیر منظم و غیر مربوط، بے تکے و لایعنی مباحث کبھی فلسفہ کی تشکیل نہیں کر پاتے۔ ایک فلسفی کو اپنے تصورات و تفکرات کی تنظیم و ترتیب کرتے ہوئے اپنے سامنے ایک قطعی منصوبہ رکھنا چاہئے، نیز یہ کہ اپنے اس فرض کی انجام دہی میں بہت محتاط و با ضابطہ ہونا چاہئے۔ یہ ہمیشہ کہا جاتا رہا ہے کہ

"اچھا آغاز، تقریباً نصف کارکردگی یا نصف تکملہ کے برابر ہے۔"

فلسفیانہ فکر کے میدان میں سب سے دشوار کن اگر کوئی مرحلہ ہے تو وہ یہ کہ تفکر کے عمل کو بنیادی طور پر کس طرح سے منظم و با ضابطہ بنایا جا سکتا ہے، کیونکہ یہی اس عمل کی سب سے اہم ضرورت ہے۔ فلسفی کا کام سب سے زیادہ دشوار کن اور محنت طلب ہے کیونکہ اس کا سابقہ کچھ اس قسم کے اہم مسائل سے رہتا ہے مثلاً ــ حیات[1]، نفس[2]، غیر فنائیت[3]، خدا[4] اور اقدار[5] وغیرہ ــ اور یہ کہ ان ذاتوں، ان اصولوں پر غور و فکر کی راہیں تجربہ و مشاہدہ کے لئے عام طور پر

1 Life
2 Mind
3 Immortality
4 God
5 Values

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہلی نہیں ہیں ۔ ان بڑے مسائل کا حل تجربہ گاہوں کی نلکیوں کے مشاہدوں کی محدود و مشروط صورت حال میں نہیں ڈھونڈا جا سکتا ۔ غرضیکہ ایک فلسفی کو اپنے کام کا آغاز بڑے ہی نا موافق حالات میں کرنا پڑتا ہے ۔ بہر حال اسے جیسا کچھ بھی آغاز کار کرنا ہو اس کے لئے اسے اپنے تجربات ہی کا سہارا لینا پڑتا ہے ۔ صداقت کی تلاش میں اسے ممکنہ حد تک تنقیدی بننا پڑتا ہے اور پھر تجزیات کے بعد اسے ایک تجربی مواد فراہم ہو جاتا ہے ۔ ایک فلسفی کو تمام متعصبات سے پاک ہونا چاہئے اور پھر تمام موجود ذرائع سے صداقت کی دریافت کا کٹھن کام انجام دینا چاہئے ۔ ایک فلسفی کا نصب العین یہ ہوا کرتا ہے کہ وہ زندگی اور اس کے تجربات کی توضیح کرے اور سابق فلاسفہ کے دعوؤں کو مسترد کر کے خود اپنا ایک جامع نظام تفکر قائم کرے ۔

عہد گذشتہ میں فلسفیانہ طریق و تحقیق کے بارے میں غیر ضروری طور پر اختلاف پایا جاتا ہے ۔ یونان اور قرون وسطیٰ کے فلاسفہ کا طریقۂ تحقیق بنیادی طور پر استخراجی[1] تھا ۔ وہ مفروضات سے تحقیقات کے کام کو شروع کر کے نتائج کو برآمد کیا کرتے تھے ۔ لیکن نشاۃالثانیہ[2] کا سائنسی ارتقا انسانی فکر کے رجحانات میں گراں قدر تبدیلیاں لایا ۔ اور اہل فکر اس ضرورت کو شدت سے محسوس کرنے لگے کہ تجربات و مشاہدات کے پس منظر میں حقائق کے علم کو بے کم و کاست اور باقاعدہ طور پر حاصل کیا جائے ۔ چنانچہ بیکن[3] نے حکمیاتی طریق و تحقیق کی ترویج میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور اس کے بعد برطانوی فلاسفہ نے بھی علمیاتی مسائل پر ایک گہری نظر ڈالی ۔ ہیوم نے تجربیت کے خطرات سے دنیائے فکر کو آگاہ کیا اور کانٹ نے تجربیت و عقلیت کے مابین ایک ترکیبی و ممزج طریقۂ تحقیق کو تجویز کیا مگر کچھ عرصے بعد ہی اس طریقۂ کار پر اختلاف رونما ہوا اور یہ طریق اپنی اثر پذیری کھو بیٹھا ۔

---

1 Deductive
2 Renaissance
3 Bacon

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲۔ عقلیت ۱

فلسفیانہ تفکر کے طریقہ کار میں وہ رجحان فکر جس میں الہام و القا کو ذریعہ علم نہ مان کر عقل کو ہی ایک معیاری طریقہ فکر گردانا جائے اسے عقلیت کہا جاتا ہے۔ فلسفیانہ تحریروں میں عقلیت کی اصطلاح کو مختلف طور پر استعمال کیا گیا ہے ۔ ڈاکٹر پالسن ۲ نے عقلیت کو تین طریقوں پر سمجھنے کی کوشش کی ہے :-

(۱) ما بعد الطبیعاتی عقلیت۳ (۲) ریاضیاتی عقلیت۴ (۳) صوری عقلیت۵

پالسن کے نزدیک افلاطون اور ہیگل ما بعدالطبیعاتی عقلیت کے مشہور موئید ہیں ۔ ڈیکارٹ ، اسپنوزا اور لائبنیز ریاضیاتی عقلیت کے شارح ہیں ۔ نیز یہ کہ کانٹ صوری عقلیت کا مبلغ ہے ۔

(الف) ما بعد الطبیعاتی عقلیت

افلاطون حواس خمسہ ، جدلیات ، عقلی تحقیق اور منطقی تجزیوں کے محنت طلب حصول علم کو ناقابل بھروسہ سمجھا کرتا تھا ۔ افلاطون کے نزدیک حواس مدرکہ سے حاصل کردہ دنیا ایک حقیقی عالم نہیں ہے ۔ حقیقت جیسی کہ وہ ہے دراصل تصورات و افکار یا ایک عالم مثال (جس کو وہ عالم اعیان بھی کہتا ہے) ہے ۔ تصورات کی اس دنیا میں روح بالکل آزاد اور پر سکون ہے ۔ استدلال روح یا نفس کا اصل جوہر ہے لہذا ہم کو حقیقی علم اسی کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے ۔ افلاطون نے عقلیت کو ما بعدالطبیعاتی وجوہ کی بنا پر سراہا ہے ۔ ہر چند کہ ہیگل کا طریقہ تفکر اپنی تفاصیل میں افلاطون سے مختلف ہے ، لیکن ہیگل کے طریق فکر کو بھی ما بعد الطبیعاتی عقلیت کہا جا سکتا ہے ۔ کیونکہ ہیگل نے بھی ''افکار'' و ''وجود'' کو بنیادی طور پر مماثل قرار دیا ہے ۔ نشاۃالثانیہ کے بعد یورپ کے کچھ فلاسفہ ریاضیاتی عقلیت کو تفکر کے میدان میں لائے جن میں ڈیکارٹ ، اسپنوزا اور لینبز ، وولف۶ قابل ذکر ہیں ۔

---

1 Rationalism
2 Dr. Paulson
3 Metaphysical Rationalism
4 Mathematical Rationalism
5 Formal Rationalism
6 Woolf

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(ب) ریاضیاتی عقلیت

تجربی سائنسوں کے طالب علم کی حیثیت سے ڈیکارٹ خود کو ''شکوک و التباسات،، کا شکار محسوس کرنے لگا تھا۔ ڈیکارٹ مدرسی نظام ہائے تفکر سے غیر مطمئن تھا، کیونکہ اس کا خیال تھا کہ سائنسوں کے حاصل کردہ نتائج عام طور پر ایک دوسرے کے ساتھ معاندانہ رویہ رکھتے ہیں۔ لہذا اس نے یونانی اور قرون وسطیٰ کے فلاسفہ کے ادعائی طریقۂ فکر کو ترک کر دیا اور ایک ریاضیاتی طریقۂ فکر کی بنیاد ڈالی، جس طریقۂ فکر کے تحت اس کا خیال تھا کہ اس کا جوہر و جدان اور استخراج ہے۔ وجدان سے اس کی مراد ــــ ہدایت جلیہ[1] سے تھی (یعنی بغیر غور و فکر کی زحمت اٹھائے، کسی چیز کا فوری آشکار ہو جانا) (جیسے کہ یہ خیال ــ میں سوچتا ہوں، اس لئے موجود ہوں ــ وغیرہ) اس کا خیال تھا کہ وجدانی طریق میں صداقت کی تمام تر توانائیاں از خود ہم پر آشکار ہو جاتی ہیں اور کوئی بھی چیز اس وجدانی عمل میں ہمارے مزاحم نہیں ہوتی۔ اس طریقہ فکر کے کچھ متعارفاتی اصول ہوا کرتے ہیں، جس کے ایقان کو کسی حالت میں مشکوک نہیں سمجھا جا سکتا۔ ان واضح اور روشن متعارفات کو ڈیکارٹ ''وہبی تصورات،،[2] کا نام دیتا ہے۔ کیونکہ یہ تجربی مشاہدے کا نتیجہ نہیں ہو سکتے۔ اور اسی وجہ سے ایسی صورت میں یہ وہبی تصورات یقینی اور آفاقی نہیں کہے جا سکتے ــ کیونکہ ہر شاہد فرد ہمیں عام طور پر ایک دوسرے سے مختلف تجربہ کرتا نظر آتا ہے۔ ان وہبی تصورات میں صداقت کے ابتدائی تخم ہوا کرتے ہیں، جن میں سے دیگر صداقتیں استخراجی طریق پر حاصل کی جاتی ہیں۔

اسپنوزا نے فلسفہ کو خالص استخراجی نظام کا پابند بنا دیا۔ اس کے نزدیک غیر معاون ادراک، غیر مربوط اور الجھے ہوئے تصورات پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے وہ کسی کامل حقیقت کو آشکار کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ــ سوائے جزوی حقیقت کے۔ عقل اشیا کے ان کے باہمی

1 Self-Evidence
2 Innate Ideas

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

متعلقات کے ساتھ انھیں حیطۂ ادراک میں لاتی ہے اور ہمارے لئے ان اشیا کا ایک دائم الوجود منظر لا کھڑا کرتی ہے۔

لیبنیز اس امر پر یقین رکھتا تھا کہ تمام تصورات ان معنی میں وہی ہوتے ہیں جو اپنی استعداد کے اعتبار سے ایک موزونیت اور میلان خاطر کے حامل ہوتے ہیں، اور یہ تصورات اس وقت حقیقی افکار کی صورت میں پختہ ہوتے ہیں جب یہ واقعی تجربے و مشاہدے سے گذر کر ارتقا پذیر ہوتے ہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ انسانی ذہن پیدائش کے وقت کاغذ کا ایک ورق سادہ نہیں ہوتا بلکہ یہ سنگ مرمر کی وہ غیر مستعمل چٹان ہوتا ہے، جس میں ہر قیمت پر ایک مشکل بت بننے کی تمام تر صلاحیتیں موجود ہوتی ہیں۔ اب اس چٹان کو صورت و شکل عطا کرنے کے لئے جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے، وہ ہے ایک ماہر فن کار کی مشاقی کا تجربی عمل جو اس بے صورت چٹان سے ایک صورت ابھارتا ہے اور اسی کو لیبنیز تجربے کی واقعیت کا نام دیتا ہے، جس سے گذر کر تصورات پختہ و قابل فہم افکار کے مقام تک پہونچتے ہیں۔

وؤلف نے دنیا کی تمام صداقتوں کو مثلاً ــ روح، خدا وغیرہ کو مقررہ بنیادی وہبی تصورات سے اخذ کیا ہے۔ گویا اس طرح سے اس نے عقلیت کو اس کی انتہائی صورت میں پیش کیا ہے۔

(ج) صوری عقلیت

کانٹ کا طریقۂ انتقاد ایک فلسفی کی حیثیت سے اس کی شہرت کا باعث بنا۔ پالسن نے اس کی بابت کہا ہے کہ کانٹ کی صوری عقلیت کی بنیاد یہ ہے کہ ہماری مشاہدے کی یہ دنیا خود ہماری فہم کی پیدا کردہ ہے۔

''حسیت مختلف خام مواد کو لے کر اس میں زمان و مکان کے تصورات کو مربوط کرکے فہم کے حوالے کرتی ہے تاکہ وہ قابل فہم صورت میں ہم تک پہونچ سکے۔ یہ مختلف النوع احساسات مزید مرکب ہوکر فہم کے مقولات کے مطابق قابل فہم بنتے ہیں۔ یہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تصدیقات مزید ترکیب پا کر عالم کے تصورات مثلاً روح ، خدا وغیرہ میں بدل جاتی ہیں جس کا کہ ہم تعقل کرتے ہیں ۔ خالص وجدان ، مقولات اور تصورات ، فہم کے وظائف ہیں ۔ چنانچہ اس طور پر ہم کہتے ہیں کہ ''عالم فطرت ،، ہماری فہم کا پیدا کردہ ہے ۔

ادراک کی صورتیں ، فہم کے مقولات ، اور عقل کے تصورات قبل از تجربی عناصر ہیں جن کے بغیر علم نا ممکن ہے ۔،،

کانٹ کا نظریہ عقلیت پر مبنی ہے ، کیونکہ اس نظریے کو تجربیت کے مقابلے میں اعلیٰ مقام حاصل ہے ۔ یہ نظریہ صوری ہے ۔ کیونکہ اس طریقہ میں عقل صرف علم کے صوری پہلوؤں کو شامل کر دیتی ہے ۔ نہ کہ کوئی ''واقعی مواد،، فراہم کرتی ہے ۔ چنانچہ مندرجہ بالا تصریحات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لیبنیز کے عہد تک یہ نظریہ عقلی ہی رہا کیونکہ اس میں عقل کو جدا گانہ طور پر ایک مقام حاصل ہے ۔

کانٹ نے علم کی تجربی بنیادوں کی خاصی حمایت کی ہے کیونکہ اس میں خاصہ استدلال پایا جاتا ہے اور جب ہی کانٹ کے بعد کے عقلیت پرست مفکرین علم کے بارے میں حواس کے اشتراک کو نظر انداز نہ کر سکے ۔

علم کے حصول کا عقلیتی نظریہ ناقص اس وجہ سے ہے کہ یہ تجربات کی کارکردگی کو نظر انداز کرتا ہے ۔ وہبی تصورات کا نظریہ جو ڈیکارٹ ، اسپنوزا ، لائبنیز اور وؤلف کے نظام تفکر کی بنیاد رہا ہے ، اس پر لاک کے علاوہ بھی دیگر تجربی فلاسفہ نے کڑی نکتہ چینی کی ہے ۔ لاک نے وہبی تصورات کے نظریے میں تضادات کی نشاندہی کی ہے اور یہ بھی بتایا کہ نفس یا ذہن بغیر تجربہ کے کسی تصور کو پا ہی نہیں سکتا ۔ وہ نظریہ جس کے پیش نظر قبل از پیدائش آفاقی اور بنیادی تصورات ذہن انسانی میں مرتسم ہو جاتے ہیں ۔ اور یہ کہ دراصل وہبی مزاج ، رجحانات اور صلاحیتیں ہر ذہن میں ہوا کرتی ہیں جن کے پیش پا افتادہ تاثرات ہمارے اشیا کے ادراک کے عمل میں اثر انداز بھی ہوتے ہیں ، اس کی تنقید کی صحت پر دلالت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرتا ہے کیونکہ اس نظریہ کے تحت کوئی بھی فرد باضابطہ علم لے کر نہیں پیدا ہوتا۔

مندرجہ بالا تصریحات کی روشنی میں یہ کہنا درست ہوگا کہ کانٹ یہ ثابت کرنے میں بڑی حد تک کامیاب نظر آتا ہے کہ نہ تو صرف حواس اور نہ ہی محض ذہن علم کے حصول کے لئے کافی ہیں۔ کوئی بھی ذی شعور فرد یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ علم صرف حواس مدرکہ سے حاصل ہوتا ہے ــ اور بالکل اسی طرح یہ کہنا بھی ہرگز درست نہیں کہ عقل علم کے حصول میں کوئی موثر کردار ادا نہیں کرتی۔

۳- تجربیت

تجربیت ایک ایسا علمیاتی نظریہ ہے جس کی رو سے تمام علم کی بنیاد حسیات پر ہے یہ خود اپنی ابتدا کے لئے عام آدمی کے اس کے اپنے حواس کی مرہون منت ہے۔ ایک عام آدمی اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ آلات حس خارجی دنیا سے محرکات یا مہیجات حاصل کرتے ہیں اور پھر ہم کو ان کی ذاتی یا مختص صفات سے آشنا کرتے ہیں۔ قدیم یونانی فلسفہ میں نظریہ' علم کی حیثیت سے تجربیت کو سالمیت پرستوں[1]، سوفسطائیوں[2]، سیرینوں[3]، اپیقوریوں[4] کی حمایت حاصل رہی لیکن وہ لوگ افلاطون اور ارسطو کے نظریہ' فکر سے مغلوب ہوگئے، چنانچہ یہ لوگ افراد کے ذہنوں پر کوئی پیش پا افتادہ تاثر نہ چھوڑ سکے اور یہ یوں ہوا کہ ان لوگوں کے ذہنی افق کو حکمیاتی طور پر ثیقل نہیں کیا گیا تھا۔ نشاۃالثانیہ کے علوم نے جستجوئے صداقت کے باب میں حسی تجربے کی اہمیت پر زور دیا۔ جدید فلسفہ میں یکن پہلا شخص تھا جس نے تجربات و مشاہدات کے استقرائی طریقہ' کار پر زور دیا اور ہابس[5] نے تجربی طریق کار کا پرچار اس طرح سے کیا کہ اس نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ علم محض قوت ادراک سے حاصل کیا

---

1 Atomists
2 Sophists
3 Cyrenaics
4 Epicurians
5 Hobbes

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جا سکتا ہے جو ہمیں طبعی اشیا سے روشناس کراتی ہے ۔ مگر تجربیت کو ایک فلسفیانہ نظام بنانے کا شرف لاک[1] کو حاصل ہوا ۔

لاک نے کارتیزی نظریۂ تصورات وہبی کو اپنے استدلال کی کسوٹی پر کسا اور اسے مسترد کر دیا ۔ ڈیکارٹ کے خلاف اس کا مخصوص استدلال یہ تھا کہ چونکہ نفس یا ذہن کی تعریف ڈیکارٹ نے شعور سے کی ہے اور یہ کہ ذہن میں اس وقت تک کچھ ہو ہی نہیں سکتا تاوقتیکہ وہ اس سے واقف نہ ہو ۔ مثلاً اگر خدا اور جوہر کے تصورات ، یا علت کے تصورات وہبی ہیں تو انہیں انسانی فہم میں آغاز آفرینش سے شعوری طور پر موجود ہونا چاہئے ۔ لیکن ہمارے روز مرہ کا مشاہدہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ بچوں ، فاترالعقلوں ، اور وحشیوں میں یہ تصورات نہیں ہوا کرتے ۔ لاک نے وہبی تصورات کے نظریے کو مسترد کرنے کے بعد نظریۂ تجربیت کے مثبت پہلوؤں کو واضح کیا ۔

لاک نے بتایا کہ ہر انسان کا ذہن یا نفس ، پیدائش کے وقت کاغذ کے ایک سادہ ورق کے مانند ہوتا ہے ۔ اس مخصوص کیفیت کے لئے لاک نے (Tabula-Rasa)[2] کی اصطلاح استعمال کی ہے ۔ یعنی ایک صاف و سادہ سلیٹ جس پر ابھی کچھ نہ لکھا گیا ہو ۔ مگر یہ کہ یہ سلیٹ سادہ کچھ بھی لکھے جانے کے لئے ہمہ وقت قطعی موزوں آلۂ کار ہے ۔ اور یہ بھی کہ تمام علم ذہن یا نفس پر خارج سے تجربات کی شکل میں مرتسم ہوتا ہے ۔ اور کوئی بھی چیز فہم میں اس وقت تک آتی ہی نہیں ، جب تک کہ وہ حسیت میں پہلے سے موجود نہ ہو ۔

لاک کے نزدیک علم کے دو ذرائع ہیں ، احساس و مشاہدۂ باطنی حواس کا کام یہ ہے کہ وہ ہمیں خارجی اشیا کا علم بہم پہونچائے اور مشاہدۂ باطنی کا کام یہ ہے کہ وہ ہمیں نفس کی باطنی کیفیت کا علم فراہم کرے ۔ نفس کے تصورات دو طرح کے ہوتے ہیں ـــ نمبر ۱ سادہ نمبر ۲ مرکب ۔ وہ تصورات کہ جن کو ہماری فہم حاصل کرتی ہے ـــ یا تو اس کے حصول کا سبب حسیت بنتی ہے یا پھر مشاہدۂ باطنی بنتا

---

1 Locke
2 Tabula Rasa — A Particular
Term used by Locke — means "Clean Slate"

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے ۔ مگر ہماری فہم تصورات کی تشکیل نو اور ان کے تقابل نیز ان میں باہمی ربط پیدا کرنے کی کچھ ایسی فطری صلاحیت رکھتی ہے کہ یہ تصورات سادہ سے مرکب تصورات میں متبدل ہو جاتے ہیں ۔ نفس حسیت کی تحصیل میں انفعالی ہوتا ہے ۔ نفس میں ترتیب و تنظیم کی قوت اور استعداد ہوتی ہے مگر یہ کہ یہ سادہ تصورات کی ایجاد و تخلیق پر قادر نہیں ہوتا ۔ تمام کیفیات علم بعد از تجربی[1] ہوتی ہیں اور ان میں ذرا بھی قبل از تجربی[2] کیفیت نہیں ہوتی ۔

جدید فلسفہ میں تجربیت کی تحریک کو برکلے[3] نے ایک دوسرا مقام عطا کیا ، اس نے لاک کا موقف اختیار کیا اور کہا کہ تجربہ ہی ذریعۂ علم ہے ۔ مگر اس نے اس قول[4] کا ادعا کیا کہ اشیا کا وجود ان کے مدرک ہو جانے میں ہے لہذا ہم مادہ کا ادراک کر ہی نہیں سکتے بلکہ صرف اس کے خواص کا ادراک کرتے ہیں ۔ اور یہ کہ مادہ کا اثبات جیسا کہ سائنس کہتی ہے بالکل باطل ہے یعنی دوسرے الفاظ میں ''از قسم مادہ،، نام کی کوئی چیز اپنا کوئی وجود نہیں رکھتی ۔ چونکہ خواص کے تعینات نفسی ہیں اس لئے ان کا وجود نفس سے علیحدہ کہیں نہیں ۔ ڈیوڈ ہیوم کہ جو تجربیت کا مشہور مبلغ تھا اس کے نزدیک بھی محض ادراک ہی ایک ذریعۂ علم ہے اور ادراک کی وہ دو اقسام بتاتا ہے ۔ نمبرایک ارتسامات نمبر دو تصورات وہ کہتا ہے کہ ارتسامات ایسے ادراکات ہیں جو پوری قوت اور شدت کے ساتھ نفس کو اثر انداز کرتے ہیں ۔ اس کے برعکس تصورات وہ ادراکات ہیں جو ارتسامات کی بہت دھندلی تصویریں ہیں ۔ ارتسامات آلات حسی کے مہیجات سے اثر انداز ہوتے ہیں اور یوں یہ مواد علم فراہم کرتے ہیں اور تصورات کچھ ایسے قوانین رابط کے واسطوں سے ایک دوسرے میں اس طور پر متصل ہوتے ہیں کہ ہمیں اس کے نتیجے میں خارجی عالم کا علم ہوتا ہے ۔ دوئم یہ کہ از قسم جوہر نفس جیسی کوئی شئے اپنا وجود ہی نہیں رکھتی ۔ لہذا علم کی صورت میں

---

1 Aposteriori
2 Apriori
3 Bishop Berkeley
4 Esse — EST — Percipi

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کسی قسم کے اشتراک و اضافہ کا کوئی سوال ہی نہیں اٹھتا۔ وہ تجربیت کو اپنے منطقی نتائج کے منتہا تک لے گیا اور یہ ثابت کیا کہ ہمیں حسیت سے ما وراٗ کسی چیز کا کوئی علم ہو ہی نہیں سکتا۔ تجربیت ــ حسیت۱ کے عنوان سے بھی سمجھی جاتی رہی ہے کیونکہ یہ محض حسیات میں یقین رکھتی ہے اور قبل از تجربی عناصر کو مسترد کر دیتی ہے ۔ تجربیت کو مظہریت۲ بھی کہا جاتا رہا ہے ۔ کیونکہ یہ ظواہر کے علم تک محدود ہے ۔

کانتے۳ کی اثباتیت۴ بھی تجربیت سے ہی مماثل ہے کیونکہ اس کی اثباتیت کے نزدیک بھی تمام علم کا نقطہٗ آغاز خارجی دنیا کے حقائق کے ''حقیقی تجربہ،، میں ہے ۔ چنانچہ اس ضمن میں یہاں اس کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مادیت ، فطریت۵ اورنتائجیت۶ ، نیز جدید حقیقیت۷ کی تمام صورتیں بالواسطہ یا بلا واسطہ تجربیت کی ہی حمایت کرتی نظر آتی ہیں ۔ ولیم جیمس۸ تو اپنے نظریہٗ نتائجیت کو اس انتہا پر پہونچ کر منظر عام پر لایا ہے کہ اس کی نتائجیت کو تو انتہا پسندانہ۹ تجربیت کا نام دے دیا گیا ہے ۔

ادعائی عقلیت پرستوں کے نظریوں کی نا مطابقت اور ان کے مفائم کے ظاہر ہونے کے بعد تجربیت نے انسان کے آزادانہ طرز تفکر میں ایک بڑی خدمت انجام دی ہے ۔ لیکن اس نے اپنے ابتدائی مراحل میں ہی کچھ مغالطات کی فرو گذاشت کی زبردست غلطی کی۔ چنانچہ اس کی تحقیق کا دائرۂ کار بہت تنگ ہوگیا اور درستی علم یا صواب علم کے مسائل کے ساتھ ساتھ ، ذرائع علم کے مسائل بھی الجھ کر رہ گئے ۔ اس امر سے کسی کو بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ تجربہ سے علم کی ابتدا

---

1 Sensationalism
2 Phenomenalism
3 Comte
4 Positivism
5 Naturalism
6 Pragmatism
7 Modern Realism
8 William James
9 Radical Empiricism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہونی چاہئے ۔ مگر حس ادراک کا حاصل کردہ خام مواد خود کسی علم کی تشکیل کا سبب نہیں بن سکتا تاوقتیکہ کچھ آفاقی اصول کہ جو حس ادراک کی دسترس میں نہیں ہیں ، اس کی خاطر خواہ مدد نہ کریں ۔ لاک اور برکلے دونوں ہی جب ان کلیات[1] کی بابت ہمخیال ہوگئے ، تو انھوں نے یہ بات شدت سے محسوس کی کہ جیسے وہ تناقصات اور تضادات کا شکار ہیں ۔ لیکن ہیوم نے ان دونوں فلاسفہ کے نظام تفکر میں کسی استقامت یا مطابقت پیدا کرنے کی غرض سے اپنے نظام فکر میں کوئی اہمیت نہیں دی ۔ کیونکہ ہیوم نے ان دونوں کے نظام فکر کے کھوکھلے پن اور بے تکی تجربیت کو اپنی ارتیابیت یا تشکیک سے رد کر دیا ۔

ہمعصر فلسفیانہ تفکر کے حقیقت پرست ، ایک مکتبۂ فکر کی حیثیت سے (نو حقیقت پرست[2] اوز انتقادی[3] حقیقت پرست) علم کے مسائل پر سنجیدگی سے غور کرنے لگے ۔ ان کے نزدیک کلیات ، نفس یا ذہن کی قبل از تجربی صورتیں نہیں ہو سکتے ۔ بلکہ یہ کلیات اشیاء مدرکہ اور نفس کے درمیان ایک معروضی رشتے کے طور پر ہوا کرتے ہیں ۔ کلیات کی بابت ہمارا علم دراصل ایک انتاج[4] پر مبنی ہے ، لیکن یہ کچھ ایسی حقیقتیں ہیں جو کہ بذاتہ اپنے خواص پر قائم ہیں ۔ چنانچہ ان حقیقت پرستوں کے ہاتھوں تجربیت کا نظریہ کچھ زیادہ ہی حکمیاتی بن گیا اور ایک مصلحت اندیش یا دوربیں آدمی کے لئے بیزار کن نہیں رہ گیا ۔

۴ - وہبی تصورات کا نظریہ اور اس پر لاک کی تنقید

عقلیت پرست ایک مکتبۂ فکر کی حیثیت سے وہبی تصورات میں یقین رکھتے تھے ۔ وہ اس مفروضے سے اپنی فکر کا آغاز کرتے تھے کہ فہم کے کچھ وہبی قوانین اور ابتدائی تصورات ہیں ، جن کو نفس اپنے اولین آغاز وجود میں ہی گرفت کر لیتا ہے اور ان ابتدائی قوانین یا تصورات سمیت اس دنیا میں آ موجود ہوتا ہے ۔ مثلاً ان ابتدائی قوانین

---

1 Universals
2 New-Realist
3 Critical-Realist
4 Inference

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یا تصورات میں ، زمان و مکان ، علیت ، لامتناہیت[1] ، کاملیت[2] کے تصورات شامل ہیں ۔ جن تصورات کا ادراک ہمیں آلات حس کے تجربے سے نہیں ہو پاتا ۔ ہم ان تصورات کو ان کے کلی تصور کے ساتھ اپنے آلات حس سے دریافت نہیں کر سکتے ۔ مزید برآں یہ کہ ان تصورات کا ہمارے تجربہ سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں بنتا ، بلکہ ان تصورات میں رہتے بستے ہوئے ہی ہمارا تجربی عمل وقوع پذیر ہوتا ہے ۔

نفس کے مالیہ کے تجزئیے کے بعد ڈیکارٹ اس نتیجہ پر پہنچا کہ یہ سارے تصورات ہیں جنہیں تین موضوعات کے ضمن میں بیان کیا جا سکتا ہے ۔ کچھ تصورات ایسے ہیں کہ جنہیں ہم خود پیدا کرتے ہیں اور کچھ کو خارجی طبیعی اشیا ہمارے لئے فراہم کرتی ہیں ـــ اور کچھ وہبی تصورات ہیں ۔ بسا اوقات ڈیکارٹ کی مراد وہبی علم سے یہ ہوا کرتی تھی کہ تصورات یا صداقتیں جو نفس یا ذہن پر مرتسم ہوتی ہیں اور بعض اوقات نفس کی خلقی قوت یا جبلی صلاحیت علم کو ہمارے لئے مہیا کرتی ہے ـــ اور اس قوت کو ڈیکارٹ " عقل وجدانی[3]" کہا کرتا تھا ۔ ذہن یا نفس کی اس صلاحیت یا استعداد کو وہ وجدان کا نام دیتا ہے ۔ چنانچہ وجدان سے اس کی مراد یہ تھی :-

" وجدان حواس کی تغیر پذیر مقدرت کا نام نہیں اور نہ ہی ایسے تخیل کے گمراہ کن اندازوں اور مغالطوں کی ترکیب کا نام دیا جا سکتا ہے ۔"

بلکہ یہ ایک ایسا تصور ہے جو قطعی واضح اور روشن ہے اور ہمارا مستعد نفس جسے ہم تک پہنچانے کے لئے ہمہ وقت لیس رہتا ہے اور ایسے اس طور پر ہم تک پہنچاتا ہے کہ جس میں ہماری فہم کے لئے قطعی کسی شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی ۔

یہ نظریہ کہ علم کے بنیادی اصول نفس کے جبلی اور قبل از تجربی معمولات ہیں اس دور کے حکیمانہ رجحان کے خلاف تھا ۔

---

1 Infinity
2 Perfection
3 Intutive Intellect

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مختلف تجربی علوم ذریعہ' علم کی حیثیت سے تجربہ کی اہمیت کو تسلیم کرتے جا رہے تھے۔ اور یہ کہ ان علوم نے استقرائی[1] طریقہ اختیار کرکے انسانی علم میں اضافہ کیا۔ چنانچہ وہبی تصورات کے نظریئے کا رویہ علوم کی بنیاد کے لئے معاندانہ ہو گیا۔ بیکن نے استقرائی طریقہ کی جانب رجوع کیا اور ہابس نے اس پر معتدبہ کامیابی حاصل کی۔ لاک نے وہبی نظریہ' تصور پر تنقید کی اور مندرجہ ذیل استدلال کا استخراج کیا اور پھر اسے مسترد کر دیا۔

(۱) اس کا کہنا تھا کہ اگر یہ تصورات جبلی اور قبل از تجربی ہیں، تو پھر انہیں انسانی نفس یا ذہن میں یکساں طور پر ہونا چاہئے اور ہر فرد کو ان کا شعور یکساں طور پر رکھنا چاہئے۔ مگر لاک کہتا ہے کہ ایسا کوئی تصور نہیں ہے جو تمام اذہان میں آفاقی طور پر پایا جاتا ہو۔ بچے، وحشی اور مخبوط الحواس افراد کو ایسے علم کا کوئی عرفان نہیں ہوا کرتا۔ وہ کہتا ہے کہ کسی چیز کا کسی ذہن میں ہونا در اصل اس چیز کے معلوم ہونے کے مترادف ہے اور یہ بیان کہ تصورات ذہنوں میں لا شعوری طور پر ہوتے ہیں در اصل متضاد بالذات ہے۔

(۲) اگر خدا، لامتناہیت، کاملیت کے تصورات قبل از تجربی اور وہبی ہیں تو ان تصورات کا ہر ذہن میں یکساں طور پر عرفان ہونا چاہئے۔ لیکن ہم اپنے عام مشاہدے میں یہ دیکھتے ہیں کہ مختلف ذہنوں میں ان کے مختلف معنی اور صورتیں ہوا کرتی ہیں۔ مثلاً ــــ خدا کے ہی تصور کو لے لیجئے۔ یہ ہر ذہن میں مختلف ہوتا ہے۔ ایسے افراد بھی موجود ہیں جن کے یہاں کوئی خدا کا تصور موجود نہیں۔ کچھ لوگ خدا کو "وجود مطلق" سمجھتے ہیں۔ جب کہ کچھ دوسرے اس خدا کو برگزیدہ انسان کے طور پر مشکل و مشخص کرکے دیکھتے ہیں کہ جو تمام عالم پر حکومت کر رہا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے کوئی جلیل القدر بادشاہ اپنی مملکت عظیم پر بادشاہت کرتا ہے۔ جس مملکت کا وہ بلا شرکت غیرے مالک و مختار ہوتا ہے۔

---

1 Inductive Method

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(۲) اگر یہ بنیادی تصورات ہر ذہن میں یکساں طور پر آ موجود ہوتے ہیں تو بھی یہ ضروری نہیں کہ یہ وہبی ہی ہوں۔ مثلاً اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ شراب کا تصور ہر میخوار کے ذہن میں یکساں ہوتا ہے۔ لیکن عقلیت پرست بھی اس بات پر متفق ہوں گے کہ یہ تصور قبل از تجربی یا وہبی نہیں ہے۔

(۳) چنانچہ یہ نام نہاد وہبی قوانین بھی مخصوص تجربات کی تعمیم[1] ہی ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک بچہ کا یہ تجربہ کہ شربتی یا مٹھاس . . . . بہر طور مٹھاس ہی ہے اور کڑواہٹ بہر انداز کڑواہٹ ہی ہے۔ لہذا نتیجہ کے طور پر اس امر کی تعمیم یہی ہوگی کہ شربتی یا مٹھاس . . . . کڑواہٹ تو بہر حال نہیں ہو سکتی۔

لاک نے یہ موقف اختیار کیا کہ ایک فرد کا ذہن پیدائش کے وقت ایک لوح سادہ کی مانند ہوا کرتا ہے یا وہ کاغذ کا ایک سادہ ورق ہوتا ہے، جس پر تا حال کچھ بھی منقش یا تحریر نہیں ہوتا۔ مگر ہاں یہ کہ اس پر کچھ بھی تحریر یا منقش ہو جانے کی بدرجۂ اتم صلاحیت اس وقت بھی ہوتی ہے کہ جب وہ ایک لوح سادہ ہوا کرتا ہے۔ تمام علم نفس یا ذہن میں تجربے کے واسطے سے ہی منتقل ہوتا ہے۔ نیز یہ بھی کہ فہم کے پاس اس وقت تک کچھ ہوتا ہی نہیں تا وقتیکہ حسیت میں وہ شے قبل سے موجود نہ ہو۔

وہبی تصورات کے نظریئے پر لاک کی تنقید در اصل اس تصوری نظریئے کی بابت ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ ڈیکارٹ نے تصورات کی بابت یہ کبھی نہیں کہا تھا کہ تصورات خارج سے ذہن میں آ کر کچھ اس طرح پر شامل ہو جاتے ہیں . . . . جیسے کسی جریدے میں کوئی مضمون باہر سے لا کر شامل کیا جاتا ہے۔ بلکہ اس نے محض یہ کہا تھا کہ جب ہم پیدا ہوتے ہیں تو ہم میں ایک فطری افتاد مزاج اور صلاحیت ہوتی ہے جو ہمیں اس قابل بناتی ہے کہ ہم اپنے طور پر از خود ان تصورات کی تشکیل کرتے رہتے ہیں۔ یہ افتاد مزاج اور صلاحیتیں ہمارے خارجی تجربات میں ایک ضمیمہ کے طور پر

1 Generalisation

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معاون ہوتی ہیں اور اس طرح سے ایک جامع اور مستقل نظام علم وجود میں آتا ہے ۔ ان مذکورہ معنی کے پس منظر میں یہ بات اعتماد کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ ذہن یا نفس کوئی لوح سادہ نہیں ہے ۔ نفسیات میں جدید تجربہ و تحقیق کی روشنی میں ہم اب اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ افراد در اصل اپنی فطری صلاحیتوں ، جبلی رجحانات ، شخصی ذہانت اور حقیقی شخصیت میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں ۔ عام طور پر یہ دیکھا گیا ہے کہ جڑواں بچے کہ جو یکساں ماحول اور حالات میں شکم مادر سے لے کر آغوش مادر تک ، نیز آغوش مادر سے لے کر اسکول و تربیت گاہ کی چہار دیواری تک ، عمر کے ہر ہر عہد سے گذرتے ہوئے غرضیکہ ایک سی فضا اور ایک سی نگاہ کے فیضان سرپرستی میں بچے سے بوڑھے ہو جاتے ہیں پھر بھی ان دو جڑواں بچوں کے کردار میں مکمل یکسانیت کا کوئی امکان کبھی نہیں پایا جاتا اور یہ کہ ان کا کردار آپس میں مختلف ہوتا ہے ۔ چنانچہ یہ سب ہی کچھ در حقیقت اس وجہ سے ہے کہ افراد جداگانہ وہبی استعداد اور رجحانات رکھتے ہیں ۔

علمیاتی نقطۂ نظر کے تحت یہ طریقۂ فکر ایک طرح کی فکری موت کے مترادف ہے کہ نفس یا ذہن کو ایک فعال حیثیت دینے کے بجائے یہ کہا جائے کہ ذہن محض ارتسامات کے ایک منفعل آلۂ کار کی حیثیت رکھتا ہے ۔ کانٹ کہتا ہے کہ صرف حسیات کسی علم کی تشکیل نہیں کر سکتے بلکہ ادراک کے قبل از تجربی اشکال اور فہم کے مقولات اشیا خارجیہ کو ایک مماثل اور محیط کل[1] کے جامع نظام دینے میں ناگزیر طور پر ایک فعال حیثیت رکھتے ہیں ۔

۵ - کانٹ کا عقلیت اور تجربیت کا ترکیبی نظریہ

تجربیت اور عقلیت میں صدیوں تک مسلسل ایک اختلاف رائے پایا جاتا ہے ۔ جیسا کہ خود کانٹ کہتا ہے کہ ان ہر دو مکاتب فکر میں امتیاز بہت ہی ابتدائی زمانوں سے پایا جاتا ہے اور ان ہر دو صورت حالات میں ایک الوٹ تسلسل موجود ہے ۔ ان میں سے پہلی صورت کے

---

1 Unified Whole

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پیش نظر حقیقت قطعی طور پر حسیات کی اشکال میں پائی جاتی ہے اس کے علاوہ سب ہی کچھ محض من گھڑت چیزیں[1] ہیں اور ان میں سے دوسری صورت کے پیش نگاہ حواس محض التباسات کے علاوہ کچھ نہیں اور یہ کہ صرف فہم ہی حقیقت کو پا سکتی ہے ۔ چنانچہ ان ہر دو صورتوں میں سے ہر صورت جانبداری کی شکار نظر آتی ہے ۔ تو پھر ایسی صورت حال سے قطع نظر کرنے کی صورت میں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان ہر دو انتہائی حدود کے بین بین کوئی راستہ تلاش کیا جائے ۔ لیکن ایسی معتدل صورت کے امکان کا پتہ لگانا بھی ایک دشوار گزار کام ہے ۔ کانٹ ایک عقلیت پرست فلسفی اور جرمن روایت کے مطابق ایک پیشہ ور تربیت یافتہ سائنسداں کی حیثیت سے ایک موزوں تر شخص تھا جس نے ان ہر دو متنازعہ فیہ مباحث کے درمیان ایک مصالحانہ طریقہ کار دریافت کیا ۔

کانٹ بنیادی طور پر وؤلف کے اسکول کا مبلغ تھا ۔ وہ وؤلف جس نے لینبیز کے فلسفیانہ نظام کو منظم کرنے کی کوشش کی ۔ لیکن کانٹ اس صورت حال سے بھی جلد ہی غیر مطمئن ہو گیا کیونکہ وہ ایک انتہا پسند عقلیت پرست تھا ۔ وؤلف اس امر میں واضح یقین رکھتا تھا کہ قطعی حقیقت کا علم ہم کو عقل کے مجرد اصولوں سے حاصل ہو سکتا ہے ۔ کانٹ نے یہ بھی محسوس کیا کہ وہ عقل پر اس درجہ ایقان کا ساتھ نہیں دے سکتا ۔ تھوڑے عرصے کے لئے کانٹ نے تجربیت کا سہارا لینے کی بھی کوشش کی مگر ہیوم نے تجربیت کے منطقی نتائج کو بھی اس پر واضح کر دیا ۔ چنانچہ نتیجتاً کانٹ نے یہ جلد ہی محسوس کر لیا کہ نہ تو محض حواس اور نہ ہی صرف فہم علم کا ذریعہ بن سکتے ہیں ۔ اور سب سے آخیر میں وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ علم کی وسعت کے یکتی تصور کو، علم میں ایقان کے کار تیزی تصور سے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے ۔ ترکیبی تصدیقات علم کو وسعت دیتی ہیں، جب کہ تجزیاتی یا تحلیلی تصدیقات قابل توضیح ہوا کرتی ہیں ۔ قبل از تجربی تصدیقات قطعی یقینی، مطلق آفاقی اور لازمی طور پر درست ہوتی ہیں ۔ جب کہ بعد از تجربی تصدیقات ان خواص کی کوئی ضمانت نہیں دے

---

1 Fiction

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سکتیں ۔ ریاضیاتی تصدیقات کے تجزئیے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ یہ تصدیقات قبل از تجربی اور بہ یکوقت ترکیبی ہوتی ہیں ۔ اور یہ امر قطعی ممکن ہے کیونکہ یہ تصدیقات زمان و مکان سے بحث کرتی ہیں ۔ بعد ازیں کانٹ نے اس امر کی بھی توجیہ کی کہ زمان و مکان وجدان کی قبل از تجربی صورتیں ہیں ـــ نہ کہ تصورات کی ۔ حسیت متنوع مواد مہیا کرتی ہے جو زمان و مکان کے تصورات سے باہم مربوط ہو کر قابل فہم بن جاتا ہے ۔ اور یہ متنوع احساسات مقولات[1] فہم کے ذریعہ سے مزید ترکیب پا کر تصدیقات کی صورت اختیار کر جاتے ہیں ۔ یہ تصدیقات مزید مرکب ہو کر دنیا یا کائنات، روح، خدا اور عقل کے تصورات میں متبدل ہو جاتے ہیں ۔ خالص وجدان، مقولات اور تصورات فہم کے وظائف ہیں اور اس سے کانٹ کی مراد در اصل یہ تھی کہ 'عالم فطرت، ہماری فہم کا پیدا کردہ ہے ۔ اشیا کماھی (چیزیں جیسی کہ وہ حقیقتاً ہیں) کسی قدر ہمارے آلات حس میں تحریک و ہیجان پیدا کرتی ہیں، لیکن یہ ہیجانات از خود علم کا کوئی حصار قائم نہیں کرتے، تا وقتیکہ ہمارا نفس اشکال، مقولات، اور تصورات کو فراہم نہ کرے ۔

مندرجہ بالا نظریہ' علم کے خاکے کو خود کانٹ بھی انتقاد کا نام دیتا ہے کیونکہ یہ علم کے سابقہ نظریات میں تفریق کا فرض انجام دیتا ہے ۔ کانٹ کے نزدیک عقلیت اور تجربیت کے مابین تنازع کی بنیاد مدت مدید کے تعصبات کی پیدا کردہ ہے کہ جو دعوؤں کے غیر تنقیدی رجحان کی وابستگی کے نتیجہ میں سامنے آتے رہے ہیں ۔ عقلیت پرست فلاسفہ ادعائی طور پر اس امر میں یقین رکھتے تھے کہ مابعد الطبیعات کے بنیادی مسائل کا حل یقینی وھبی تصورات میں مل سکتا ہے ۔ کانٹ نے عقلیت پرستوں کے ان مفروضات کو تنقید کی کسوٹی پر رکھا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ وھبی تصورات حقیقت کی ماھیت کے علم کے حصول کے لئے ناکافی ہیں ۔ بلکہ اس نے کہا کہ وھبی تصورات کا اطلاق محض معطیات[2] حس پر ہوتا ہے ـــ نہ کہ یہ اس عالم ظواھر کے ماورا یا پس پشت کون سی حقیقت مخفی ہے وہ اس کا پتہ لگا سکیں ۔ اس کے

1 Categories of understanding
2 Sense-Data

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بعد تجربیت پرست فلاسفہ نے ادعائی طور پر اس یقین پر زور دیا کہ دنیا کے عقدوں کا حل تلاش کرنے کے لئے تجربہ ھی واحد ذریعہ علم ھے ۔ مگر کانٹ نے اس تنازعہ کو بھی اپنے انتقاد کی کسوٹی پر پرکھا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ از خود تجربہ بھی ھمیں کسی واضح منزل کی جانب نہیں لے جا سکتا ۔ چنانچہ عقلیت پرستوں اور تجربیت پرستوں کے بنیادی مفروضات کا تنقیدی تجزیہ کرنے کے بعد کانٹ اس نتیجہ پر پہنچا کہ نہ تو محض عقل اور نہ ھی صرف حواس بذات خود علم کی صحیح صورت پر کوئی روشنی ڈالتے ھیں ۔ نیز یہ کہ ظواھر کے حقیقی علم کا امکان صرف اس ایک بات میں ھے کہ عقل و حواس دونوں جب باھمی ترکیب کے ساتھ ایک دوسرے کے ساتھ عمل پیرا ھوتے ھیں تو علم وجود میں آتا ھے ۔ غرضیکہ کانٹ کا نظریہ انتقاد علم عقلیت و تجربیت کے محض انتہا پسندانہ رجحان کے مابین ایک طرح کی مفاھمت کی ایک کوشش ھے ۔

مسائل علم کی گتھیاں سلجھاتے ھوئے کانٹ نے در اصل تجربیت اور عقلیت کے ھر دو تیز دھاروں کو کند بنا دیا ۔ اسی وجہ سے کانٹ کے بعد کے فلاسفہ نے اس کے موقف کو بے حیل و حجت تسلیم کر لیا ۔ موجودہ دور میں منطقی تجزیاتی طریقہ کارجس کا نام ھم ان دنوں بہت زیادہ سن رھے ھیں ، یہ بھی در حقیقت کانٹ کے طریقہ انتقاد کی ایک وسعت یافتہ صورت حال ھے ۔ اس سلسلہ میں کانٹ نے جہاں یہ کار نمایاں انجام دیا ھے کہ اس نے حکمیاتی طریق کے حدود کو روشناس کیا ھے ، وھیں دوسری طرف اس نے یہ بھی کیا کہ ان ھی حدود کے اندر رہ کر سائنس کی ھمہ گیریت اور ان کی ضرورت کو مستحکم کیا ۔ اس نے سائنس کو کل تجربہ کی بنا پر یکساں گردانے سے انکار کیا اور صداقت ، خیر و حسن میں صاف صاف امتیاز کیا اور ان حقائق کی خود مختاری کو برقرار رکھا ۔ چنانچہ اس طرح کانٹ نے توازن[1] و امتناع کے اصولوں کے اطلاق سے ، انسانی عقل و فہم کے حدود کے لئے راھیں استوار کیں اور انہیں تحفظ دیا ۔

---

1 Principles of checks and Balances

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مگر کانٹ کے اس نظریئے میں بھی کچھ خامیاں ہیں ۔

(۱) کانٹ کے اس نظریئے کے تحت ہماری تمام تصوراتی تشکیل یا تصورات ، قطعی بے معنی نظر آتے ہیں سوائے اس کے کہ یہ تصورات تجربی مواد کے حوالے کے ساتھ ہی قابل فہم قرار دئے جا سکتے ہیں ۔ جیسا کہ کانٹ خود کہتا ہے :-

" یہ صورت حال تمام مقولات اور تمام اصولوں کے ساتھ ہے کہ جو ان تصورات کے پیدا کردہ ہیں ۔ نیز جو اس حقیقت سے کہ ان میں سے کسی ایک کی بھی تعریف نہیں کی جا سکتی . . . . ظاہر ہے ۔ تا وقتیکہ حسیت کی شرائط کے لئے لازماً کوئی راہ نہ کھول دی جائے ـــ علم نا ممکن ہے ۔ اگر ہم ان لزومات و شرائط سے صرف نظر کر لیں تو ہم ان مقولات اور ان اصولوں کو کوئی بھی مفہوم دینے میں ناکام رہیں گے ۔ "

یہ الفاظ دیگر مقولات فہم کے معنی یہ ہوئے کہ حسیت کو لازماً شامل کئے بغیر کام نہیں چلتا اور نتیجتاً تمام علم بنیادی طور پر تجربہ پر ہی انحصار کرتا ہے ۔

(۲) اس کے باوجود کانٹ نفس اور نفسی حقیقت مستزاد[1] کے مابین مابعد الطبیعاتی ثنویت[2] سے چھٹکارا نہ پا سکا، وہ اس اظہار میں بھی ناکام رہا کہ کس طور پر عقلی اور تجربی عناصر ایک دوسرے میں آمیز ہو کر علم کی صورت حال کو پیدا کرتے ہیں ۔ غرضیکہ کانٹ نے ایک طور پر یہ کر دکھایا کہ قبل از تجربی اور بعد از تجربی علم کے پہلوؤں کو تصور کس طرح ہم آہنگ بناتا ہے ـــ یا یہ کہ وہ علم کے پہلوؤں کے قبل از تجربی اور بعد از تجربی عناصر کی باہم ترکیب سے ایک طرح کا تانا بانا بنتا چلا گیا ہے چنانچہ اس کی اس تخلیقی مساعی کو " نظریۂ نسیجیہ[3]" کے عنوان سے یاد کرنا زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے ۔ اور بالآخر یہ عمل تنسیج[4] ـــ یعنی قبل از تجربی اور بعد از تجربی عناصر کا ممزوج

---

1 Extra — Mental — Reality
2 Metaphysical Dualism
3 Schematism
4 Scheming Process

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور یکجائی عمل[1] ہم آہنگ ہو کر، علم کا سبب بن جاتا ہے ۔ لیکن ایک بڑی دلچسپ بات تو یہ ہے کہ چونکہ تصور از خود ایک قبل از تجربی عنصر ہے ، اس لئے قبل از تجربی اور بعد از تجربی عوامل کے باہم امتزاج کے مسئلے کا حل کچھ زیادہ معقول معلوم نہیں دیتا ۔

(۳) کانٹ کے نزدیک نفس کے اشکال اور مقولات کا اطلاق صرف ظواہر عالم (اشیاء کما فی الظاہر) پر ہوتا ہے ۔ اور ان کا اطلاق اشیا حقیقیہ (اشیاء کماھی) پر نہیں ہوتا . . . . کیونکہ ہمارے پاس اس کا منطقی جواز موجود ہے کہ دنیا میں ایسی چیزیں موجود ہیں ۔ کانٹ اشیاء ظاہر اور اشیاء حقیقیہ کے مابین کوئی عضوی وحدت قائم کرنے میں ناکام رہا ہے ۔

ہیگل کی جدلیات اس سلسلے کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے ۔ اس نے حقیقت کو ایک روحیتی کل کے طور پر تسلیم کیا ہے ، جس میں نفسی اور نفس سے ماوراء دونوں دنیاؤں کی شمولیت موجود ہے ۔ پس نفس اور مادہ یا اشیاء کماھی اور اشیاء کمافی الظاہر دونوں بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مماثل ہیں ۔ چنانچہ ان دونوں کے باہمی ربط کا معاملہ اپنے اندر کوئی فساد نہیں رکھتا ۔

۶ ۔ وجدانیت[2]

مختلف مفکرین نے "وجدان" کی اصطلاح کو مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے ۔ یہاں ہم اس کے چند معنی کی نشاندھی کریں گے ۔

(۱) ایقان کا فی الفور احساس[3] ۔

(۲) کسی قضیہ یا بیان میں اس کی براہ راست بصیرت ۔

(۳) گدازی[4] بصیرت ۔

جب ہم کسی شخص کی زبان میں یہ کہہ رہے ہوتے ہیں جیسے کہ کوئی قریب الوقوع خطرہ سر پر منڈلا رہا ہے تو اس فی الفور احساس

---

1 Process of Amalgamation
2 Intutionism
3 An Immediate Feeling of Certainity
4 Sympathetic Insight

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے ہماری مراد ، در اصل ایک ایسے ہی ایقان سے ہوا کرتی ہے جسے وجدان کا نام دیا جاتا ہے ۔ چنانچہ وجدان کا یہ مفہوم در اصل 'سِرّیت[1]' کی اصطلاح کے مفہوم کے مترادف ہوتا ہے ۔

وجدان ـــ صداقت کے کسی قضیے یا بیان میں براہ راست بصیرت کے مفہوم کے طور پر بہت سی حکیمانہ اور متعدد فلسفیانہ صداقتوں کی دریافت کا ذمہ دار ٹھہرایا جاتا ہے ۔ کسی فیراڈے[2] اور کلارک میکسویل[3] کے قیاسات و استغراق ، یا پھر کسی مہاتما بدھ[4] کے نروان بالواسطہ کو براہ راست بصیرت کے زمرے میں گنا جاتا ہے ۔

قضیوں یا بیانوں کی صداقت ـــ یعنی یہ کہ '' دو نقطوں کے درمیان ایک خط مستقیم کھینچا جا سکتا ہے ۔ یا پھر یہ کہ '' دو جسم ایک ہی وقت میں کوئی ایک ہی جگہ نہیں گھیر سکتے ۔،، چنانچہ ان مذکورہ قضیوں کو کسی مظاہرے کے بجائے ، براہ راست بصیرت یا وجدان کی آنکھ سے ، ایک بہتر جامعیت کی صورت میں دیکھا جا سکتا ہے ۔

گدازئی بصیرت کے عنوان سے وجدان کی مثالیں عام طور پر فنکارانہ اور تخلیقی تحسین کے میدان میں ملتی ہیں ۔ فرض کیجئے کہ ـــ کسی نظم کے مطالعہ کے دوران ایک شخص ، اس نظم کا مفہوم اس نظم کے سطحی الفاظ اور جملوں کی ترکیب سے نکال لیتا ہے ۔ مگر بسا اوقات اس نظم کے '' مافی الضمیر ،، کو اس نظم کے '' بین السطور ،، سے ، اس نظم کے خالق شاعر کے تخیلی و تخلیقی رجحان کے پس منظر میں سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے ۔ اور ایسا کرنے کے لئے کسی شخص کو ایک قسم کی '' گدازیٔ بصیرت ،، کی ضرورت ہوا کرتی ہے ۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ فنکارانہ تخلیق کی حقیقی تحسین کے پہلوؤں تک پہنچنے کے لئے ایک خاص قسم کی گدازیٔ بصیرت ہی درکار ہوتی ہے ۔

---

1 Mysticism
2 Faraday
3 Clark Maxwell
4 Lord Budha

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جدید فلسفہ میں وجدان کی اصطلاح کو زیادہ قبولیت عام حاصل ہوئی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نظریئے کو برگساں[1] اور علامہ اقبال[2]، جیسے مفکرین کی جراٗتمندانہ تائید حاصل رہی ہے۔

برگساں کے نزدیک "وجدان ایک قسم کی" عقلی ہمدردی[3]" ہے، جس کے ذریعہ ایک شخص کسی شے کا بالذات عرفان، کچھ اس طور پر کیا کرتا ہے کہ جیسے اس شے میں، اسے ایک بے مثال اور جداگانہ امتیاز کی ایک ایسی "پہچان" کا عرفان ہو رہا ہو، جس عرفان کو بالآخر باوجود تمام تر کوششوں کے کسی طور پر بھی بیان نہیں کیا جا سکتا۔

برگساں کے نزدیک حقیقت ایک حرکی اصول ہے، جسے وہ ایک "سیلان حقیقت[4]" کا نام دیتا ہے۔ جس میں ایک غیر مختتم تسلسل پایا جاتا ہے۔ یہ سیلان حقیقت آگے کی جانب بڑھتا چلا جاتا ہے، اور ایسا کرتے ہوئے وہ ہر مرحلے پر نئی نئی تخلیقات کرتا رہتا ہے۔ عقل میں ایک مخصوص استعداد ہوتی ہے کہ جو ایک ارتقائی عمل سے وقوع پذیر ہوتی ہے، جو اس حقیقت کے "جوش حیات[5]" سے قطعی اشکال برآمد کرتی ہے۔ عقل کا کام تجزیہ و تحلیل ہے اور وجدان کا وظیفہ ترکیب ہے۔ عقل حقیقت کی جانب ہماری کوئی رہنمائی نہیں کرتی کیونکہ حقیقت ہر آن و ہر لمحہ تغیرات کا ایک اٹوٹ سیل رواں ہے، جو ایک عضوی کل کے طور پر ہم پر ہر دم منکشف ہوتی رہتی ہے۔ اور حقیقت کا صحیح عرفان ایک عضویاتی کل کی حیثیت میں ہمارے لئے اسی وقت ممکن ہے کہ جب "عقلی ہمدردی" جوش حیات کی تخلیقی لگن کو ہم پر بالراست منکشف کرے۔ وجدان کہ جو ہماری رہنمائی حقیقت کی جانب کر سکتا ہے، اپنے اندر کچھ عمومی جبلتیں لئے ہوئے ہوتا ہے۔ مثلاً خوف اور بھوک کی خلقی جبلتیں ہمیں ایک

---

1 Bergson
2 Dr. Iqbal
3 Intellectual Sympathy
4 Flux of Reality
5 Elan — Vital

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایسی صورت حال کے بطن البطون[1] کی جانب رہنمائی کرتی ہیں جس صورت حال کو ہم بلا کسی غور و فکر یا استدلال کے تسلیم کر لیتے ہیں۔

"وجدان ایک جبلت ہے جو کسی بھی تجزیہ و تحلیل سے بے نیاز، شعیر بالذات[2] ہے، جسے اپنے طور سے اشکال پر روشنی ڈالنے اور انہیں بے کراں طور پر وسعت دینے کا ملکہ حاصل ہوتا ہے۔

برگساں کے نزدیک کسی چیز کے علم کے حصول کے لئے دو واضح طریقہ کار ہیں۔ پہلا طریقہ کار تو یہ ہے کہ ہم "اندرون شے" خود کو محو کر دیتے ہیں اور اس طرح پر اس کے علم تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ پہلے طریقہ کار کا اس نقطہ نظر پر انحصار ہوتا ہے جو نقطہ نظر کہ خود ہمارا ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ ہم علامتوں کے ذریعہ "اظہار ذات" کرتے رہتے ہیں۔ لیکن دوسرا طریقہ نہ تو کسی نقطہ نگاہ پر مبنی ہے اور نہ ہی یہ طریقہ کار کسی علامتی اظہار پر بھروسہ کرتا ہے۔ علم کی اس پہلی نوعیت یافت کو اضافی علم کہہ کر ہی ہم بس کرتے ہیں، اور دوسرا طریقہ علم ایسی صورتوں میں جہاں کہیں بھی یہ ممکن ہوتا ہے — در اصل ایک "مطلق کی یافت" کا علم ہے۔ علم کی یہ پہلی قسم در اصل تعقلی یا استدلالی ہوتی ہے — اور جب کہ علم کی یہ دوسری قسم وجدانی یا بالراست ہوا کرتی ہے۔ مزید توضیح کے طور پر برگساں اس طریق علم کو "شعور ذات" کا علم کہتا ہے۔ وہ ایک جگہ لکھتا ہے:-

"کم سے کم — حقیقت ایک ہے، جس کو کہ ہم سب اپنے وجدان سے گرفت کرتے ہیں — نہ کہ کسی تجزیہ و تحلیل کے ذریعے۔ اور یہ کہ یہ خود ہماری ہی شخصیت (ذات) ہوا کرتی ہے جو اس میں رواں دواں اور حلول[3] ہوتی ہے، جو وقت کے ساتھ ساتھ "شعور ذات" کے عنوان سے ہم پر منکشف ہوتی ہے۔"

---

1 Core of Situation
2 Selfconscious
3 Immanent

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علامہ اقبال ــــ نطشے[1] اور برگساں کے اس غیر عقلی یا غیر استدلالی رجحان فکر سے بہت زیادہ متاثر ہیں ۔ اقبال نے وجدان کے موقف کی پر زور تائید کی ہے جو عقل کے خلاف ایک پوری تحریک چلانے کے مترادف ہے ۔

علامہ اقبال کانٹ سے ان معنوں میں متفق نظر آتے ہیں کہ عقل ہمیں ظواہر کا علم زمان و مکان کے رشتوں میں رہتے ہوئے دے سکتی ہے ۔ لیکن حقیقت بنیادی طور پر غیر زمانی و غیر مکانی ایک ''ملک واقعیہ،، ہے ۔ چنانچہ ایسی حقیقت واقعیہ کو عقل دریافت نہیں کر سکتی بلکہ یہ تو صرف وجدان سے ہی معروف ہو سکتی ہے ۔ وہ حقیقت واقعیہ،، جو ایک واردات قلبی ہے ، نہ کہ یہ کوئی اعجاز عقل و استدلال ہے ۔

۷ ۔ وجدانیت کا تنقیدی جائزہ

بلا شبہ انتہائی تصوراتی علم برگساں کے استدلال کے مطابق بجا طور پر ہدف تنقید بن سکتا ہے ۔ اس ضمن میں اس کی تنقید ضرورت سے زیادہ دانشورانہ طریقہ کار اور طرز استدلال کے لئے مصلح کا کام انجام دیتی ہے ۔ دوسری طرف وجدان کو بنیادی اہمیت دینے کے بعد یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا برگساں تصوراتی طریقہ کار کے بارے میں کچھ زیادہ متشدد نہیں ہو گیا ہے ؟ عقل ہمیشہ ہی حقیقت کا بطلان نہیں کرتی ۔ اگر ہم تصورات کو وجدان سے معنوی طور پر علیحدہ تصور نہیں کرتے تو ایسی صورت میں برگساں کی تنقید کسی قدر مبنی بر مبالغہ معلوم ہوتی ہے ۔ وجدانیت کوئی ضروری نہیں کہ ہمیں غیر معقولیت کی طرف ہی لے جائے ۔ تاہم یہ کچھ اس قسم کی وجدانیت ہے جو کہ بحیثیت علمیاتی نظر یہ کے ممتاز اور نمایاں ہے ۔

---

1 Nietzsche

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تیرھواں باب

صداقت کے نظریات

۱- تعارف

گذشتہ چند ابواب میں ہم نے علمیات سے متعلق کچھ اہم نظریات کی تشریح و توجیہ کی ہے ۔ یہ ایک عام بات ہے کہ علم کا منشا و مقصود علم کی صداقت کے تعین سے "صدق و کذب" کے مسائل کو اٹھانا ہے ۔ مثال کے طور پر رات کی مدھم روشنی میں جب ہم سڑک پر "کوئی چیز" پڑی دیکھتے ہیں تو اس وقت ہمارے علم میں کسی "چیز کا ہونا" سامنے آتا ہے ۔ اب ہم اس پڑی ہوئی چیز کو کبھی رسی ، کبھی سانپ سے تعبیر کرتے ہیں ۔ یہ احکام صادر کرنا کہ یہ کوئی رسی ہے — یا کوئی سانپ ہے ، اپنے صدق و کذب کے تیقن کا متقاضی ہوتا ہے ۔ گویا صداقتیں ہماری زندگی کی بنیادی اقدار ہیں جو ہماری نفسی زندگی کے وقوفی[1] پہلو سے بالراست مربوط ہیں ۔ صداقت کی تلاش انسان کی فطری افتاد مزاج ہے ، لیکن اس کی قطعی نوعیت کے بارے میں فلاسفہ مختلف نقطہ ہائے نظر رکھتے ہیں ۔ صداقت کی اصل ماہیت کے بارے میں تین رواجی نظریات ہیں :-

(الف) صداقت کا نظریۂ مطابقت۔ The Correspondence Theory of Truth

(ب) صداقت کا نظریۂ انسجام ۔ The Coherence Theory of Truth

(ج) صداقت کا نظریۂ نتائجیت ۔ The Pragmatic Theory of Truth

---

1 Cognitive Aspect

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲ - صداقت کا نظریۂ مطابقت

اس نظریہ[1] کے مطابق کوئی قضیہ یا بیان صرف اسی وقت صحیح ہے جب کہ وہ حقائق اور معروضات سے مطابقت رکھتا ہو۔ "صداقت وہ ہے جو حقائق سے مطابق ہو اور جو اصل صورت حال سے مطابقت رکھتی ہو"، یہ قضیہ کہ "تمام کوے کالے ہیں"، اس لئے صادق ہے کہ وہ کوؤں کے حقیقی رنگ سے مطابقت رکھتا ہے۔ یہاں اس قضیئے میں، حقیقت کے نظام سے تصورات کے نظام کی مطابقت موجود ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس تطبیق پر خود ہمارے اندر اک یقین بھی موجود ہے۔

ایک عام آدمی مطابقت کو ہی، معیار صداقت کے طور پر تسلیم کرتا ہے۔ حقیقت پرست ایک مکتبۂ فکر کی حیثیت سے اسی نظریئے کے حامی ہیں۔ یہ لوگ مادے اور ذہن کو واقعی حقیقت یا حقیقت اخروی کے طور پر گردانتے ہیں اور اس جانب اشارہ کرتے ہیں کہ علم کی صورت حال کا تجزیہ ہمارے تصورات اور مادے کے درمیان تطبیق یا نامطابقت کی شکل میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ لاک کے نزدیک "علم دو تصورات کے مابین تطبیق و نامطابقت کے ادراک کی بین صورت حال ہے۔" لاک کا نظریۂ صداقت عرف عام میں "صداقت کا نظریۂ تمثیلی" کہا جاتا ہے۔ لہذا تصورات کہ جو ایک مابینی صورت حال ہیں، در اصل حقیقی معروضات کی نقلیں ہیں۔

صداقت کا نظریۂ مطابقت غیر تسلی بخش ہے کیونکہ حقیقت خارجیہ کے ساتھ قضیوں کا تقابل ناممکن ہے۔ یہ نظریۂ کہ تصورات اشیا کی نقلیں ہیں اس وجہ سے دشوار نظر آتا ہے کہ تصورات ایک مجرد صورت حال ہیں، جن میں حقیقی مادی خواص موجود نہیں۔

صداقت کا اطلاق مطلق معیار پر ہوتا ہے جب کہ تصورات کی تطبیق کی صورت حال اضافی نوعیت کی ہے۔ کیونکہ اس نوعیت کا انحصار تصدیق کرنے والے کی صلاحیتوں پر مبنی ہے۔ دو افراد کا کسی ایک ہی مطابقت پر متفق ہو جانا ضروری نہیں۔ لہذا تصور کی مطابقت معروض کے ساتھ ہمیشہ ہی صادق نہیں ہو سکتی۔

---

1 Representative or Copy Theory of Truth

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳ - صداقت کا نظریۂ انسجام

تصوریت پرست فلاسفہ مثلاً ــــ ہیگل ، بریڈلے اور بوزانکے کی رائے یہ ہے کہ اشیا اور ذرات کو جدا جدا طور پر نہیں دیکھا جا سکتا۔ ہمارے علم کا ہر عنصر ، ہر جہت یا ہر معروض ہر دوسرے عنصر کے ساتھ مربوط ہے ۔ صداقت قطعیہ[1] ــــ بالذات مطلق ہے یعنی یہ کہ یہ بالذات متضاد نہیں ۔ کائنات میں اختلافات اس کے ایک مجموعی کل میں ہم آہنگی کے ساتھ موجود ہیں ۔ لہذا صداقت ایک کل ہے یعنی یہ کہ ہر قضیہ کہ جو اس کل کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے ــــ صادق ہے ۔ کسی ایک قضیے کی صحت کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ دوسرے متناسب قضیات سے منطقی طور پر مطابقت رکھتا ہو۔ بوزانکے کہتا ہے کہ "جیسا کہ میں اس اصطلاح کو سمجھ پایا ہوں ، وہ یہ ہے کہ کوئی قضیہ اس وقت صادق ہے کہ جب ــــ یا جس طور پر کہ وہ اکمل طور پر خود منضبط ہوتا ہو ۔" چنانچہ ان فلاسفہ کے نزدیک نظریۂ انسجام صداقت کا امتحان ہے اور تضادات کذب کی آزمایش ہیں ۔ جب کوئی قضیۂ تمام قضیات معلومہ سے ہم آہنگ ہو تو پھر اس قضیہ کو بھی صادق ہونا چاہئے ۔ اور اگر یہ قضیہ ان قضیات کے ساتھ توافق نہیں رکھتا تو پھر ایسی صورت حال میں وہ قضیہ کاذب ہوگا ۔

نظریۂ انسجام کا معیار ہمیشہ ہی قابل قبول نہیں ہوتا ، کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ کل نظام ہی مستقلاً کاذب ہو ۔ مثلاً قانون عدالت میں ایسی صورت حال بہت عام ہے ۔ جھوٹی گواہیاں ایک کہانی کو گڑھ لینے کے لئے اپنا تانا بانا بنتی ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کہ وہ واقعی سچ ہو ۔ مگر حقیقت حال یہ ہوتی ہے کہ پورے کا پورا مقدمہ ہی جھوٹا ہوتا ہے ۔

اکثر سائنسی قضیات کہ جو پہلی بار دریافت ہوتے ہیں ، ہمارے سابقہ علم سے نا متوافق معلوم دیتے ہیں ۔ لیکن یہ نا مطابقت کسی صورت میں بھی ان قضیات کی بنیادی ماہیت صادقہ کو ختم نہیں کرتی ۔

---

1 Self Contradictory
2 Bosanquet — Logic — Vol. 2. P. 288

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۴ - صداقت کا نظریہ نتائجیت

نتائجیت پرست فلاسفہ مثلاً ـــ جیمس ، شیلر[1] اور ڈیوی[2] مطلقیت کے تمام تصورات سے متخاصم ہیں ۔ یہ فلاسفہ صداقت کے نظریہ مطابقت اور نظریہ انسجام کو مسترد کرتے ہیں ۔ کیونکہ یہ نظریات فی الواقعہ کائنات کے جامد تصورات ہیں ۔

نتائجیت پرست فلاسفہ کے نزدیک کوئی قضیہ صرف اسی وقت صادق ہے جب کہ وہ ہماری رہنمائی تسلی بخش نتائج کی طرف کرتا ہو ۔ اس نظریئے کے مطابق صداقت کا معیار در اصل افادیت یا کسی قضیہ کا مفید عام ہونا ہے ۔،، صداقت کو اس کے مفید عام ہونے ، ثمر آور ہونے یا اس کے عملی نتائج کی بنیاد پر ہی پرکھا جا سکتا ہے ۔ قدر صداقت کا پیمانہ ہے ۔ صداقت دور رس نتائج کی حامل ہے اور اگر کوئی تصور یا نظریہ اس طور پر کام سر انجام دیتا ہو ، تب ہی یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ صادق ہے ۔ تسلی بخش کارکردگی ، وظیفے کی مکمل انجام دہی اور اس کی کامیاب رہنمائی ہی در اصل صداقت کے نشانات ہیں[3] ۔،،

کارآمد ہونا محض صداقت کا امتحان ہی نہیں بلکہ یہ صداقت کی ماہیت بھی ہے ۔ کسی تصور کی صداقت ، اس تصور کا جامد وصف نہیں کہ جو اس میں سرائیت یا ملول کئے ہوئے ہے ۔ جیمس کہتا ہے کہ " صداقت کسی تصور کو پیش آتی ہے ۔،، یعنی یہ کہ یہ تصور اس وقت صادق ہو جاتا ہے جبکہ وقوعات اس کو صادق بنا دیتے ہیں ۔ اس کی اصلیت حقیقتاً ایک وقوعہ ہے ، ایک تفاعل ہے ـــ وہ تفاعل کہ جو اس کے بالذات مصدق ہو جانے کی تصدیق میں ہے ۔ بالکل اسی طرح جیسے کہ دولت ، صحت اور طاقت کو حاصل کیا جاتا ہے ۔ صداقت بھی اسی طرح ہمارے تجربوں اور مشاہدوں کے دوران ہمیں حاصل ہوا کرتی ہے ۔ شیلر اپنے صداقت کے تصور کو انسانیاتی بنیادوں پر اس طور پر بیان کرتا ہے ـــ ،، کسی صداقت کے لئے اس سے زیادہ کچھ اور درکار

---

1 Schiller
2 Dewey
Patrick — Introduction to Philosophy Page 391

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہوتا کہ اسے ایک مخصوص صورت حال کے لئے ـــ معقول ، قدر کا حامل ، اور با مقصد ہونا چاہئے ۔

صداقت کے نظریۂ نتائجیت پر ہر مکتبۂ فکر کی جانب سے تنقید کی یلغار ہوئی ۔ کیونکہ صداقت کے بارے میں یہ تصور عام تھا کہ یہ بہر طور اک مقدس اور مطلق تصور ہے ۔

لیکن نتائجیت کے نظریے نے صداقت کے تمام مطلق معیارات کے حوالوں کو دور جا پھینکا اور اس کو ایک موضوعی اور اضافی شے کی سطح پر لا کھڑا کیا ۔ یہاں تک کہ بسا اوقات کاذب قضایا کو مفید مطلب گردانا جانے لگا ۔ مثلاً یہ قضیہ کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے بہت دنوں تک تسلی بخش سمجھا جاتا رہا ـــ اور اس سے ہرگز یہ مراد نہیں لی جا سکتی کہ وہ قضیہ صادق بھی تھا ۔

۵ - اختتامیہ

مندرجہ بالا بیان سے یہ صاف طور پر واضح ہو گیا ہے کہ صداقت کے نظریات بھی خامیوں کا شکار ہیں ۔ اس کے باوجود ہمیں یہ نہ بھلا دینا چاہئے کہ بہر حال ان نظریات کو جنم دینے والا ذہن دنیا کے عظیم مفکرین کا ذہن تھا ۔ لہذا ان نظریات کو محض خرافات نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ ان میں سے ہر نظریہ اپنے ساتھ معقول دلائل رکھتا ہے ۔ حقیقت تو یہ ہے کہ صداقت کے نظریۂ مطابقت میں بڑی حد تک سچائی موجود ہے ، کیونکہ اگر کوئی قضیہ یا بیان صادق ہے تو پھر اسے معروض سے لازمی طور پر مطابقت رکھنا ہی چاہئے ۔ گو اس نتیجہ کو بالکل ہی نہیں بدلا جا سکتا ، پھر بھی نظریۂ مطابقت ایک مکمل صداقت کا ضامن نہیں بن سکتا ، اور کچھ ایسی ہی صورت حال دوسرے نظریات کے ساتھ بھی ہے ۔ بہ الفاظ دیگر اگر ایک قضیہ صادق ہے تو اسے حقائق سے متوافق اور قضیات کے نظام سے متواصل ہونا چاہیے ، اور یقیناً اس کے عملی نتائج بھی نکلنا چاہیے ۔ تاہم ان نظریات میں سے کوئی بھی نظریہ صداقت کاملہ کا داعی نہیں ہو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہو سکتا ۔ ہونا تو یہ چاہئے کہ شک و تذبذب کی ہر صورت حال میں تمام موجود نظریات پر کھلے ذہن کے ساتھ تفکر کیا جائے ، تاکہ صداقت کی جستجو کی مہم جوئی کے دشوار ترین کام کو معتدبہ حد تک ممکنہ کامیابیوں سے روشناس کیا جا سکے ۔۔ کیونکہ نظریہٴ مطابقت ، نظریہٴ انسجام اور نظریہٴ نتائجیت با ہم دگر مل جل کر ”صداقت کی یافت“ کے سلسلے میں ہماری بہترین راہنمائی کا موجب بن سکتے ہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حصّہ چہارم

فلسفہ، اقدار و مذہب

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چودھواں باب

نظریۂ اقدار

۱ ۔ تعارف

ہم عموماً احکام[1] کی ہر دو اقسام میں تفریق کرتے ہیں ۔ ایک تو وہ کہ جن کا تعلق حقائق سے ہے اور دوسرے وہ احکام ہیں کہ جن کا تعلق اقدار سے ہوتا ہے ۔ ہم اشیا کو مدرک کرتے ہیں اور ان کی ماہیت اصلی پر حکم لگا دیتے ہیں ۔ چنانچہ ایسے احکام کو حقائق سے متعلق احکامات کہا جاتا ہے ۔ مثلاً یہ کہ ہم گلاب کا پھول دیکھتے ہیں اور یہ کہہ اٹھتے ہیں کہ یہ پھول سرخ یا زرد رنگ کا ہے ۔ مگر اکثر یوں بھی ہوتا ہے کہ ہم اشیا کا ادراک کرتے ہوئے ان کی حقیقی سطح سے بلند ہو کر انہیں دیکھتے ہیں ـــ یعنی یہ کہ کسی شے کے ادراک کے بارے میں ہم اپنی ذات پر اس شے کے رد عمل یا تاثرات کو بیان کرتے ہیں ۔ مثلاً ہم کچھ اس طرح بھی اظہار بیان کرتے ہیں کہ یہ خوبصورت گلاب کا پھول ہمارے لئے سرور اور انبساط کی ایک علامت ہے کیونکہ یہ ہمارے اندر ان دوستوں کی یاد کو تازہ کرتا ہے ۔ جو ماضی میں ہم سے بچھڑ چکے ہیں ۔ ایسے احکامات کو ہم اقدار سے متعلق احکامات کا نام دیتے ہیں ۔ گویا اس قسم کے اظہار بیان سے نہ صرف یہ کہ گلاب کا پھول ایک وہ چیز قرار پاتا ہے جو تمام دنیا میں بکھری ہوئی دوسری کروڑوں اشیا کے درمیان ایک "شے موجود"

---

1 Judgements

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی حیثیت رکھتا ہے ــــ بلکہ اس حقیقت کے بر عکس بھی گلاب کا پھول ہماری نفسی زندگی کے فکری نظام میں بھی اپنا ایک مقام پیدا کر لیتا ہے اور ہمارے لئے ''قدر کے اک معروض[1]'' کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔

حقائق و مظاہر کا مطالعہ سائنس کے لئے ایک میدان فراہم کرتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اکثر اوقات سائنسوں کی راہنمائی بعض عملی اغراض و مقاصد کے ہاتھوں ہوتی ہے۔ تحصیل علم، علم کے حصول کی خاطر کوئی ایسا رہنما اصول نہیں کہ جس سے مشاہیر سائنس میں کسی قسم کی تحریک پیدا ہوتی ہو۔ بلکہ حقیقتاً دستور تو یہ رہا ہے کہ سائنسدان افادی[2] نقطۂ نظر کو نظر انداز کر جاتے ہیں اور خود کو محض نظری تحقیق میں مصروف عمل رکھتے ہیں۔ اور جب ان کے نصب العین کو قبول کر لیا جاتا ہے، تو ہوتا یہ ہے کہ جو کچھ حاصل کیا جا چکا ہے یا انجام دیا جا چکا ہے، انجام کار اس تمام مواد کو یہ لوگ لے لیتے ہیں، اور پھر ان کا رد عمل اس پوری صورت حال کے ساتھ، ان کے طریق زندگی میں ایک نمایاں حیثیت لے کر ابھرتا ہے ــــ غرضیکہ پھر اس وقت قدر کا سوال ابھر کے سامنے آتا ہے۔ یہاں تک کہ پوری تاریخ فلسفہ میں بھی اسی صورت حال کا سامنا رہا ہے۔ لیکن اور اس سے مقدم فلاسفہ نے بھی تا وقتیکہ کانٹ میدان تفکر میں ابھر کے سامنے آتا، اقدار کے احکامات کے فلسفے میں غور و فکر کی کوئی زحمت گوارا نہ کی۔ کانٹ کے نزدیک فلسفہ کبھی سائنس کے مرتبہ پر نہیں پہنچ سکتا۔ غرضیکہ مابعد الطبیعاتی علم ہی بنیادی طور پر فلسفۂ اقدار کو ابھارنے والا ہے۔ کانٹ کے بعد کے مفکرین نے بھی کانٹ کا ہی موقف اختیار کیا اور فلسفۂ اقدار سے متعلق غور و فکر میں اپنی دلچسپی کا مظاہرہ کیا۔ عصری فلسفہ میں بھی نظریۂ اقدار کو قبولیت عام حاصل ہوئی ہے۔

۲۔ اقدار کی ماہیت

''قدر کئے جانے'' کے لغوی معنی ــــ پسند کرنے، عزیز رکھنے، یا پھر قدر و قیمت کے تعین کے ہوتے ہیں۔ علم معاشیات میں قدر کی

1 Object of Value
2 Utilitarian Point-of-View

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اصطلاح ــ انسانی ضروریات کی تسکین کے مطابق ، اشیا کے متصرف کئے جانے کی اہلیت کے مفہوم کے ہوا کرتے ہیں ــ یعنی "قدر متصرفہ[1]" کے ہوتے ہیں ۔ یا پھر اس کے دوسرے معنی "قدر متبادلہ[2]" کے ہوتے ہیں ــ یعنی کسی شے کی وہ مقدار جو کسی دوسری شے کے بدل کے طور پر حاصل کی جا سکے ۔ قدر متبادلہ کا تعین مقداری ہوتا ہے جو یا تو زر کی صورت میں ہوتا ہے یا پھر جنس کے بدلے جنس[3] کی صورت میں ہوتا ہے ۔ وہ ماہرین اقتصادیات جو افادی نقطۂ نظر کے حامی ہیں وہ قدر متبادلہ کے تصور کو کچھ اس طور پر برتتے ہیں ، یعنی یہ کہ قدر متبادلہ کو لذتیتی احصاءیم کے تقاضوں کو کماحقہ، پورا کرنا چاہئے ۔

غرضیکہ معلوم یہ ہوا کہ قدر متصرفہ کا معاشی نظریہ اشیا کے مابین اقدار کی ایک اہم تفریق کی جانب ہماری راہنمائی کرتا ہے ۔ مثال کے طور پر ڈبلو ۔ ڈی ۔ راس[5] نے تسکین دہندہ[6] معروضات اور قابل ستائش[7] معروضات کے مابین امتیاز کیا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ تسکین پہنچانے والی اشیا کی قدر متصرفہ ہوا کرتی ہے ، یعنی یہ کہ کپڑا اس لئے قابل قدر شے ہے کہ وہ بدن کو حرارت بخشنے کے تقاضے کو پورا کرتا ہے ۔ مگر برعکس اس کے ایک خوبصورت پھول کی قدر ہماری زندگی میں اس لئے ہوتی ہے کہ یہ ہماری حس جمال کے تقاضوں کو پورا کرتا ہے ، یعنی توصیف و تعریف گل سے ہی ہماری جمالیاتی حس کو تسکین پہنچتی ہے ۔

اقدار کو آلاتی[8] اور مطلق بھی گردانا جاتا ہے ۔ کوئی شے یا معروض اس وقت آلاتی قدر کی حامل کہی جاتی ہے جب کہ وہ کوئی چیز پیدا کرنے کے لئے کار آمد ہو ۔ آٹا پیسنے کی مشین کو آلاتی قدر کا

---

1 Value-in-use or Usablity
2 Value-in-Exchange
3 Barter
4 Hedonistic Calculus
5 W. D. Ross
6 Objects of Satisfaction
7 Objects of Admiration
8 Instrumental Values

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حامل کہا جاتا ہے ۔ کچھ اشیا ایسی بھی ہوتی ہیں جن کی ذاتی یا مطلق اقدار ہوتی ہیں ۔ ایک حسن و جمال کا پیکر اپنے اندر ذاتی یا مطلق قدر کا رکھتا ہے ۔ رواجی طور پر حسن ، صداقت اور خیر کا تصور ایک مطلق قدر کا حامل ہوتا ہے ۔ پسند اور قابل اندازہ ہونے کی صورت میں بین تفریق کی جاتی ہے اور یہ تفریق اس بنیاد پر ہوتی ہے کہ " پسند " جذباتی رد عمل کا معاملہ ہوا کرتا ہے ۔ جب کہ کسی شے کے بارے میں تخمینی اندازہ لگانا اس شے کے بارے میں غیر جذباتی انداز اختیار کرنا ہے ۔ رغبت و پسند بڑی حد تک ایک غیر سنجیدہ روش عام ہے ۔ جب کہ تخمینی اندازے کا معاملہ بنیادی طور پر ایک سنجیدہ فکری رجحان ہے ۔ لیکن اس امتیاز کو قطعی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اکثر حالات میں رغبت و پسند کا معاملہ بڑے غور و فکر کا نتیجہ ہوتا ہے ، اور اسی طور پر تخمینی اندازے کے معاملات میں جذباتیت کو بڑا دخل ہوا کرتا ہے ۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ قدر کا تعین حکم سے متعلق ہے کیونکہ ایسے احکامات میں جذباتی رد عمل کا دخل ہو سکتا ہے ۔

مختلف مکاتب فکر کے فلاسفہ نے قدر کے مختلف معنی لئے ہیں ۔ چنانچہ ہم یہاں اقدار کے مختلف نظریات میں سے اہم نظریات کا ذکر کریں گے ۔

(الف) نفسی یا موضوعی نظریۂ اقدار[1]

(ب) حقیقتی یا معروضی نظریۂ اقدار[2]

(ج) نتائجیتی نظریۂ اقدار[3]

(د) تصوریتی نظریۂ اقدار[4]

(الف) نفسی نظریۂ اقدار :-

کچھ فلسفیوں کے قول کے مطابق اقدار کا معاملہ قطعی طور پر موضوعی یا نفسی ہے ۔ کیونکہ اس کا انحصار مکمل طور پر کسی فرد کی

---

1 Psychological or Subjective Values
2 Realistic or Objective Values
3 Pragmatic Values
4 Idealistic Values

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شخصی و انفرادی ترجیحات پر ہے ۔ یہ کسی چیز کی صفت ہوا کرتی ہے جو انسانی ضرورت کے تکملے اور تسکین کی موجب بنتی ہے۔ یا یہ کہ وہ مسرت کے احساس کو فزوں تر کرتی ہے ۔ کسی فرد کا شخصی و نفسی رجحان ، اس کی طبیعت ، اس کی باطنی تحریک ، اس کی ذاتی جبلی صورت حال اور اس کی دلچسپیاں کسی صورت حال کی قدر و قیمت کو متعین کرنے میں بڑا اہم کردار ادا کرتی ہیں ۔ اشیا یا معروضات کی جمالیاتی اقدار کی توصیف و تحسین کا انحصار کسی شخص کے اپنے رسم و رواج ، ثقافتی پس منظر اور اس کی شخصی دلچسپیوں پر ہوا کرتا ہے ۔

(ب) حقیقتی یا معروضی نظریہ اقدار :۔

حقیقت پسندوں کے خیال میں اقدار بنیادی طور پر معروضی ہوتی ہیں ۔ یہ معروضی حقیقت کی ایک صفت ہوتی ہے ۔ اس کا انحصار کسی شخص کی نفسی ترجیحات پر نہیں ہوا کرتا ۔ مثال کے طور پر پھولوں میں کچھ مخصوص صفات ہوتی ہیں جو کسی فرد کی جمالیاتی تحسین کو مہمیز کرتی ہیں ۔

(ج) نتائجیتی نظریہ اقدار :۔

نتائجیت پرستوں کے خیال کے مطابق اقدار کی توصیف و تعریف کا معاملہ براہ راست افادی نقطہ ہائےنگاہ پر مبنی ہے ۔ افادیت اور مفید عام ہونا ہی اقدار کے اہم معیارات میں سے ہے ۔ ایک پھول صرف اسی حد تک قدر و قیمت یا اہمیت کا حامل کہا جا سکتا ہے جس حد تک کہ وہ کسی مقصد کو پورا کرنے میں ممد و معاون ثابت ہو سکتا ہو۔ گویا نتائجیت پرستوں کے نزدیک ذاتی قدر یا مطلق قدر نام کی کوئی چیز موجود نہیں ۔

(د) تصوریتی نظریہ اقدار :۔

تصوریت پرستوں کے نزدیک اقدار حیات و کائنات کا ایک تشکیلی عمل[1] ہے ۔ قدر ایک طرح کی قطعیت کی حامل ہے ۔ قدر بنیادی حقیقت کے سمائل ہے ، اور یہ فطرت و ذہن کی دنیاؤں کے وسیلوں سے یا ان ہی

---

1 Frame-Work

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے بطن سے خود کو آشکار کرتی ہے ۔ قدر کا انحصار فرد کی موضوعی دسترس پر نہیں ہوا کرتا اور نہ ہی اس کا انحصار معروضی تراتیب پر ہوتا ہے بلکہ اس کا انحصار اس کی اپنی صلاحیتوں پر ہوتا ہے ۔ یہ بنیادی طور پر ذاتی ہوا کرتی ہے ۔ یہ وہ سب ہی کچھ کہ جو موجود ہے ۔ اس کی روح ہے ۔

اقدار پر خالصتاً موضوعی حیثیت سے غور کرنا حقائق سے میل نہیں کھاتا ۔ صداقت ، حسن اور خیر اپنی ذاتی قدر و اہمیت کے حامل ہیں اور ان کی برتری کا انحصار افراد کی پسند و ناپسند پر نہیں ہوتا ۔ گلاب کے پھول کا حسن انفرادی واہمہ کا نتیجہ نہیں بلکہ اس میں ایک آفاقی دلکشی موجود ہے ۔ سچ بولنا اس لئے اچھا نہیں ہے کہ یہ فلاں آدمی کی خوشی اور فلاں آدمی کی ناگواری کا سبب بنتا ہے ۔ بلکہ یہ اپنی ذاتی اخلاقی قدر و قیمت رکھتا ہے ۔ بالکل اسی طرح ، جس طرح اس بیان کی یہ صداقت کہ ۔ ایک مثلث کے تین زاویوں کا مجموعہ دو زاویہ' قائمہ کے مساوی ہوتا ہے اس بات پر منحصر نہیں ہوا کرتا کہ یہ فلاں مخصوص آدمی کی پسند یا ناپسند کا معاملہ ہے ۔ بالکل اسی طرح اقدار کو خالصتاً معروضی قرار دینا بھی درست نہیں ۔ کیونکہ یہ اگر خالصتاً معروضی قرار دے دی جائیں تو پھر تمام افراد کا رد عمل ان پر یکساں طور پر ہونا چاہئے جو کہ حقیقت کے قطعی منافی ہے ۔

نتائجیتی نظریہ' اقدار صرف اسی وقت تک کسی قدر کا حامل ہے جب کہ وہ کسی مقصد کو مفید مطلب بناتا ہو ۔ یہ نظریہ تعینات کے تمام مطلق معیارات کو دور جا پھینکتا ہے ۔

اقدار کا تصوریتی نظریہ بنیادی طور پر سری نوعیت[1] کا ہے ۔ یہ ایک عام آدمی کے لئے سمجھنا دشوار ہوتا ہے کہ کس طور پر کائنات اور حیات کے لئے اقدار ایک تشکیلی عمل ہو سکتی ہیں ۔ بد صورتی ، خطا اور گناہ دنیا میں عام مشاہدے کی چیزیں ہیں اور اقدار پر اس طور پر فکر اور تامل کرنا در اصل حقائق کو مسترد کرنے کے مترادف ہے ۔

---

1 Mystical-in-Nature

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مندرجہ بالا مبحث سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان نظریات میں سے کوئی بھی مکمل طور پر تسلی بخش نہیں مگر اس سے یہ بھی مراد نہیں ہوتی کہ ان میں سے ہر نظریہ مکمل طور پر غلط ہے بلکہ ان نظریات کے بارے میں یہ کہا جانا زیادہ بہتر ہے کہ ان میں سے ہر ایک جزوی طور پر صحیح اور جزوی طور پر غلط ہے ۔ ایس ۔ الکزینڈر نے اس مسئلے کا اک ذرا بہتر حل پیش کیا ہے اور اس کا یہ حل اقدار کے ترکیبی[2] نظریئے کے نام سے موسوم ہے ۔ اس کے قول کے مطابق اقدار ۔ موضوعی ۔ معروضی تعین کا نتیجہ ہیں ۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ۔۔۔ شئے عالم اور شئے معلوم کی ہم حضوری[3] میں پوری صورت حال کے لئے ، ہم کچھ اقدار یا مابین الضدین صفات کے حامل ہوتے ہیں ۔ اقدار کی توصیف و تحسین در اصل ایک نفسی صورت حال ہے اور یوں قدر کی صورت حال میں موضوعی عنصر شامل ہوتا ہے ۔ لیکن نفسی توصیف کے با وصف کسی نہ کسی معروضی صورت حال کا ہونا بھی ضروری ہے اور اس طور پر اقدار کو معروضی بھی متصور کیا جا سکتا ہے ۔

۳ - فلسفۂ حسن و جمال[3]

حسن انسانی زندگی کی بنیادی اقدار میں سے ہے ۔ پیدائشی طور پر انسان میں حسن کے معروض سے متاثر ہونے کا رجحان پایا جاتا ہے ۔ پھول ، وادیاں ، برف پوش پہاڑیاں ، سرسبز میدان ، صاف شفاف آسمان پر ماہ کامل کی نظارگی ، حسین چہرے اور تندرست و توانا جسم ، ان تمام ہی اشیا میں ایک طرح کی دلکشی پائی جاتی ہے ۔ فنکار اور شعرا کی تخلیقات مختلف النوع حسن کے مظاہر سے مالا مال ہیں ۔ یہاں تک کہ ایک انتہائی سطحی آدمی بھی حسین اشیا سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ۔

حسن اشیا میں ان مخصوص صفات سے عبارت ہے ، جن صفات کی قدر کی بنا پر ہمیں ایک طرح کی مسرت و سرور کا احساس ہوتا رہتا ہے ۔ اتحاد ، ہم آہنگی ، متناسبت اور تنظیم و ترتیب حسن کے بنیادی عناصر

---

1 Synthetic Theory of Values
2 Comprisence
3 Philosophy of Beauty or Aesthetics

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ھیں ۔ ایک گلاب کا پھول اپنی مختلف شکل کی نرم نرم پتیوں ، مختلف قسم کے رنگوں اور ان سب میں ایک مخصوص قسم کی یکسانیت کی بنیاد پر حسین کہلاتا ھے ۔

چنانچہ اس بارے میں اکثر مفکرین کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ھے ۔ ان کا کہنا ھے کہ کیا حسن موضوعی ھے ۔ یا معروضی؟ یا پھر کیا یہ ان ھر دو کا امتزاج ھے ؟ ایک عام آدمی کے لئے اشیا میں حسن ایک معروضی شے ھے ۔ عام آدمی اشیا میں حسن خارجی طور پر پاتا ھے ۔ ان لوگوں کے نزدیک حسن دراصل گلاب کے پھول ، ماہ کامل اور حسین چہروں میں موجود ھوتا ھے ۔ ایک عام آدمی اپنے آپ کو حسن کے ماخذ اور حسن کی حقیقت سے متعلق مسائل کے ما بعد الطبیعاتی سوالات میں الجھانا نہیں چاھتا ۔ عام طور پر سائنسدان اور حقیقت پرست افراد حسن کو ایک معروضی شے گردانتے ھیں ، یہ وہ شے نہیں کہ جو خارجی دنیا کی اشیا کے اندر یا ان کے بطن میں سرائیت کئے ھوئے ھو ۔ ان افراد کے نزدیک حسن ایک ایسا وصف مخصوص ھے جو اشیا میں اتحاد ، ھم آھنگی ، نظم و ترتیب اور متناسبت کے باعث وجود میں آتا ھے ۔

افلاطون ، ھیگل ، اور شاپنھاور نے ما بعد الطبیعاتی وجوہ کی بنا پر حسن کے ایک معروضی نظریے[1] کو روشناس کرایا ۔ افلاطون نے کہا کہ حسن بالذات ایک حقیقت ھے ۔ یہ ایک قسم کا غیر متغیر اور ابدی جوھر یا صورت ھے ۔ وہ کہتا ھے کہ منفرد خوبصورت اشیا اس بنیادی ابدی حسن صورت میں اشتراک کرتی ھیں ۔ ھیگل کہتا ھے کہ ''مطلق،، ھی حسن کا قطعی اور آخری سرچشمہ ھے ۔ اس کے نزدیک یہ مطلق تصور کچھ حسی وسیلوں سے خود کو آشکار کرتا رھتا ھے ۔ شاپنھاور بھی حسن کا سراغ ''مطلق ارادے،، میں تلاش کرتا ھے ۔ اس فلسفی کے نزدیک مطلق ارادہ بالراست تصور میں ، نیز منفرد اشیا میں بلا واسطہ طور پر خود کو متعارض کرتا رھتا ھے ۔ کوئی شے متناسب طور پر ھی حسین ھوتی ھے ۔ یعنی یہ کہ کسی شے کی کسی

---

1 Objective Theory of Beauty

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نوع کو جس مناسبت سے کہ حسن و جمال درکار ہوتا ہے ، صرف اتنا ہی حسن اس میں ہوتا ہے ۔ مثالی حسن ہم کو مکمل استغراق کے عالم میں ہی میسر آ سکتا ہے ، یعنی یہ کہ جب زندہ رہنے کی تمام نر خواہشات سے ہم بے نیاز ہو جاتے ہیں تو پھر مثالی حسن کا عرفان ہو پاتا ہے ۔

عصر حاضر کے فلسفے میں اٹلی کا فلسفی کروچے[1] حسن کے موضوعی نظریے[2] کی پیشکش سے مشہور ہوا ۔ اس فلسفی کے نزدیک حسن کلیتاً ہمارے اپنے نفس کا اعجاز ہے ۔ طبیعی و مادی اشیا میں کوئی حسن موجود نہیں ہوتا بلکہ یہ تو ہمارے ذہن کی بالراست تخلیق ہوتا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ جمالیاتی تخلیق ذہن کی انتہائی ابتدائی اور بنیادی فعلیت ہے ۔

فن ۔ ذہن کے وجدان و تاثر کی پیداوار ہے ۔ جمالیاتی تفاعل[3] دراصل ایک روحیتی عمل ہے ، جس عمل کے ذریعہ ارتسامات ۔ وجدانات میں متبدل ہو جاتے ہیں ۔

مگر حسن کے موضوعی اور معروضی دونوں ہی نظریات تسلی بخش نہیں ہیں کیونکہ ان ہر دو نظریات میں ایک دوسرے کو مسترد کئے جانے کا رجحان مشترکہ طور پر پایا جاتا ہے ۔ اگر حسن معروضی ہے تو پھر تمام افراد کا اس کے ساتھ رد عمل یکساں ہونا چاہئے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ حقیقتاً ایسا نہیں ہے ۔

اور اگر یہ کلیتاً موضوعی حیثیت کا حامل ہے تو پھر حسن میں وہ جو ایک طرح کی آفاقی دلکشی موجود ہے ، وہ باقی نہیں رہ جاتی ۔

ایس ۔ الگزینڈر نے ان ہر دو انتہا پسندانہ نظریات کو باہم یکجا کر کے حسن کا ، ''موضوعی ۔ معروضی تعینیت[4]'' کا نظریہ پیش کیا ۔ وہ کہتا ہے کہ '' شے عالم اور شے معلوم کی ہم حضوری میں ، پوری

---

1 Croce
2 Subjective Theory of Beauty
3 Aesthetic Action
4 Subjective --- Objective Determinism Theory of Beauty

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صورت حال کے لئے ہم کچھ اقدار ــــ یا مابین الضدین صفات کے حامل ہوتے ہیں ۔"

حسن ایک کلی صورت حال کو پیش کرتا ہے ۔ ایک جانب تو یہ کہ ادھر اشیا میں کچھ یقینی اور بنیادی صفات ہونا چاہیے ــ مثلاً رنگ ، لہجہ ، تناسب اور تشکل وغیرہ ۔۔۔۔

دوسری جانب یہ ہونا چاہئے کہ ایک اعلیٰ انسانی عضویاتی نظام بھی لازماً ہو جو کچھ ایسی صلاحیتوں اور استعداد سے لیس ہو کہ جو ان صفات کی تحسین و تعبیر پر پوری طرح قادر ہو ۔

لہذا حسن نہ تو محض موضوعی شے ہے اور نہ ہی محض معروضی ، بلکہ یہ اپنے اندر ہر دو معروضی و موضوعی عناصر کو سموئے ہوئے ہے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پندرھواں باب

وجودِ باری تعالیٰ سے متعلق مباحث

۱ تعارف

انسان معذوری کی انتہا تک مذہبی ہے ۔ یہاں تک کہ قدیم انسان کا بھی اپنا ایک مذہب تھا ۔ وہ کسی غیر مرئی قوت کے بارے میں ایک غیر واضح اور مبہم یقین رکھتا تھا کہ جو اسے اپنی ذات سے کہیں زیادہ طاقتور و با اختیار نظر آتی تھی ۔ اس کا رجحان ایسی قوت کی جانب بڑا پر تعظیم ہوا کرتا تھا ، اور وہ ہی اس وقت کا صحیح مذہبی جذبہ تھا ۔ قدیم زمانوں میں ہر وہ چیز جو کہ انسانوں کو متحیر و مرعوب کرنے والی تھی اسی کی وہ پرستش کرنے لگتے تھے ۔ وہ چاند و سورج ، درخت و سانپ جیسی مخلوقات کو پوجا کرتے تھے اور نہ جانے کیا کیا کچھ قابل پرستش سمجھا جاتا تھا ۔ وہ واحد چیز کہ جو انسان چاہتا تھا یہ تھی کہ کوئی مشورہ یا ہدایت کسی مخصوص شے کو پوجنے کی اسے ملتی رہے تاکہ وہ اسے پوجتا رہے ۔ اس کے ذہن میں ایک قیمتی اثاثے کے طور پر وہ مذہبی جذبہ تھا جو اسے اس امر کی جانب سرگرداں اور مضطرب بنائے رکھتا کہ بس وہ کسی مخصوص و مناسب شے کو پوجتا رہے ۔ وہ اپنے سارے سماجی گرد و نواح کو ایک استنادی تجویزات[1] کے پس منظر میں برتتا تھا ۔ اس نے خود اپنے مذہبی عقائد کو اختیار کیا تھا اور انہیں پر اپنی فہم کے بموجب عمل کرتا تھا ۔

---

1 Authoritative Suggestions

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کی تنگ نظری اور لا علمی کی بنا پر اس کے مذہبی اعتقادات مبہم اور توہمات کا شکار تھے۔ مگر وہ پورے خلوص اور تعظیم کے ساتھ ان اعتقادات پر جما ہوا تھا جو کسی مناسب مذہبی جذبے کے لئے بہت ناگزیر ہوا کرتے ہیں۔

فروغ علم کے ساتھ ساتھ انسان نے اپنے قدیم تصورات کو ترک کر دیا۔ وہ اپنے تیقنات میں زیادہ منطقی ہو گیا۔ اپنے معروض اور عبادت کے طریقۂ کار کے بارے میں اس کے تصورات ناگزیر طور پر تبدیل ہو گئے۔ پیغامبر ـــ اولیا ـــ صوفیا ـــ اور سادھو سنت، فلاسفہ اور سائنسداں حضرات ہمارے مابین آئے اور انہوں نے اس معاملہ میں اپنے اپنے مکتبۂ فکر کے مطابق لوگوں کی راہ نمائی کی۔ نتیجہ کے طور پر مذہبی تصورات میں ایک طرح کا ارتقائی عمل رونما ہوا۔ ٹوطمیت[1] اور طلسماتی مذاہب سے اپنا آغاز کرتے ہوئے ان تصورات نے ایک بہترین صورت اختیار کر لی۔ موجودہ صورت حال میں بہت سوں کے لئے خدا ایک "سکوت عاقل"[2]، آفاقی حسن[3] اور ایک ابدی اکائی[4] کا نام ہے۔ اسے کائنات کی روح کی حیثیت دی جاتی ہے نیز اسے ایک روحیتی موجود، خالق، قوت ناظم اور ایک قوت کاملہ کی حیثیت بھی دی جاتی ہے کہ جو ہمارے اخلاقی، مذہبی اور جمالیاتی تصورات[5] کے تکملہ کا سبب بنتی ہے۔

۲۔ خدا کا تصور

چونکہ ہمارے لئے یہ امر ممکن نہیں کہ ہم خدا کو کسی تجربی طریق پر سمجھ سکیں اس لئے لازمی طور پر خدا کے بارے میں ہمارے تصورات میں ابہام و اشتباہ کا پہلو ضرور ہوگا۔ اکثر لوگوں کے نزدیک خدا ایک مافوق الفطرت[6] قوت ہے۔ جو ہمہ جائی، ہمہ داں اور قادر مطلق ہے۔ ہمہ جائیت، ہمہ دانیت اور مطلق قادریت کے

---

1 Totemism
2 The Wise Silence
3 Universal Beauty
4 Eternal One
5 Aesthetic Ideals
6 Meta-Natural

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تصورات کو مختلف لوگوں نے جدا جدا انداز میں اپنی شخصی صلاحیتوں ، اپنے رسم و رواج اور ثقافتی پس منظر میں سمجھا ہے ۔ لہذا مختلف لوگوں کے خدا کے بارے میں تصورات بھی مختلف ہیں ۔ قدیم انسان اپنی بصیرت کے اعتبار سے تنگ نظر تھا ۔ اس کا علم محدود اور قوت کے بارے میں اس کا تصور بھی بڑا پست درجے کا تھا ۔ نتیجہ کے طور پر ہوا یہ کہ اس نے اپنے معرض کو جو اسے اپنے سے زیادہ طاقتور نظر آیا ، قبول کرتا چلا گیا ۔ خدا کے سلسلے میں اس کا رجحان یہ تھا کہ وہ اسے ایک مشخص ذات[1] پر محمول کرتا رہا یعنی تشخص خداوندی کا رجحان ایک فکر عام تھا ۔ اس نے خدا کو ایک بہت زیادہ طاقت ور وجود کی حیثیت دی اور اسے بڑے پیمانے پر انسانی صفات سے متصف کیا ۔ خدا کو دنیا کے عظیم شہنشاہ کی حیثیت دی جاتی رہی اور اس کے مسکن کے بارے میں یہ تصور عام تھا کہ وہ فلک الافلاک پر کہیں کسی مخصوص مقام پر تخت نشین ہے ۔ یہاں تک کہ ملٹن جیسے جدید شاعر نے بھی ایک ایسے ہی فلک الافلاک کی منظر کشی کی ہے ۔

سائنسی علم کے فروغ کے ساتھ ساتھ تشخص خداوندی کے نظریے پر کڑی نکتہ چینی ہوئی اور ایک بار پھر خدا کے بارے میں ہمارے تصورات میں تبدیلی آئی ۔ لہذا تفصیلاً اس تبدیلی نے خدا کے تصورات کے بارے میں نمایاں حد بندی قائم کردی ، مثال کے طور پر— تعدد اللہ[2] ، اللہ پرستی[3] ، الٰہیات[4] ، وحدت الوجود[5] ، ہمہ از اوست[6] کے مختلف مکاتب فکر وجود میں آئے ۔ سائنسی فکر کا جدید انسان خدا کو ایک مقتدر اعلیٰ اور اک ایسا روحیتی وجود مانتا ہے جو تمام موجودات میں سرایت کئے ہوئے ہے اور ہماری تقدیر پر پوری قدرت رکھتا ہے ۔ یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ خدا سے ہم نیک اعمال ، استغراق و عبادات کے وسیلوں سے رشتہ جوڑ سکتے ہیں ۔

---

1 Anthromorphic Entity
2 Polytheism
3 Deism
4 Theism
5 Pantheism
6 Pan-en-Theism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دنیا کے مختلف مذاہب نے عبادات و پرستش کے طریقہ کار کی جزئیات میں اختلاف کیا ہے۔ لیکن ان مذاہب کے تقابلی مطالعہ سے ہم کو یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہ مذاہب کچھ مخصوص بنیادی نقطہ ہائے نظر میں باہم متفق ہیں۔ ان میں سے سب مذاہب خدا کو خالق عالم تصور کرنے میں اتفاق کرتے ہیں۔ وہ اس امر پر بھی متفق ہیں کہ خدا نے ایک ضابطہ اخلاق عطا کیا ہے۔ وہ عادل ہے اور حقیقی معنوں میں راست باز انسانوں کے نیک افعال اور ان کی دعاؤں کو قبول کرنے والا ہے۔

کئی عشرے گزرے کہ سائنسی علوم خدا کے تصور سے معاندانہ روش اختیار کئے ہوئے معلوم ہوتے تھے۔ لیکن عصر حاضر میں سائنسی دنیا میں بھی یہ احساس پایا جاتا ہے کہ کائنات کے بنیادی اور قطعی مواد کی صورت میں ایسی کوئی چیز موجود ہے جو اس کی فہم سے ماورا ہے۔ جدید طبیعات میں توانائی و قوت کے تصورات نے روحیتی تصورات کو ایک سائنسی اساس دی ہے۔ عہد حاضر کا ایک سائنسداں پریسڈینٹ ایلیٹ[1] کے خدائی تصور کو تسلیم کرنے سے گریز نہیں کرے گا اور وہ تصور ایک "ہمہ جائی ابدی توانائی[2]" کا تصور ہے۔ جو لا محدود مکان میں ہر چہار طرف بہ ہر لمحہ زماں، تمام تر تخلیقات کو متاثر بنائے رکھتی ہے۔

غرضیکہ جدید علوم و فنون نے ہمیں "حرکی حیوئیت[3]" کا ایک نیا تصور دیا ہے۔ جس کی رو سے خدا کو اک "حیاتی قوت" متصور کیا جاتا ہے۔ ایک ایسی قوت جو نشو و نما، تخلیق اور تکملہ پر قادر ہے۔ چنانچہ فلسفہ کے طالب علم کے لئے ایسے کسی نظریے کو تسلیم کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ نظریہ سائنسی تضادات سے مبرا اور منطقی نا مطابقت سے خالی نظریہ ہے۔

---

1 President Eliot
2 Omnipresent Eternal Energy
3 Dynamic Vitalism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳ ۔ خدا ایک شخصی وجود کی حیثیت سے — یا خدا کی شخصیت :۔

خود آگہی اور قادر بالذات ہونا — کسی شخصی وجود کا خاصہ ہیں ۔ ایک شخص اپنی ذات کا شعور رکھتا ہے ۔ کسی شخص کی ذہنی کیفیات تغیر پذیر ہوتی رہتی ہیں لیکن وہی شخص ان متغیرہ کیفیات کے دوران اور اس تبدیلی کے باوجود اپنی ذات میں ایک قسم کی وحدت و تمیز کا شعور برقرار رکھ سکتا ہے ۔ وہ ماضی کی یاد داشت کے علاوہ مستقبل کی توقعات کو بھی بہ یک وقت برقرار رکھتا ہے ۔ وہ مستقبل کے لائحہ عمل کا تعین بھی کرتا ہے ۔

سوال یہ ہے کہ خود آگہی اور خود ضابطگی کی ان صفات کو کیا خدا سے منسوب کیا جا سکتا ہے — یا نہیں ؟ اس مسئلے کو فلسفہ اور مذہب دونوں ہی نقطۂ نظر سے زیر بحث لایا جا سکتا ہے ۔

فلسفیانہ تحریروں میں تشخص خداوندی کے بارے میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے ۔ کچھ فلاسفہ خدا کو " غیر شخصی مطلق وجود " کی حیثیت سے دیکھتے ہیں ۔ اس نظریے کے موئیدین میں — اسپنوزا ، فشٹے ، ہارٹمین[1] ، بریڈلے ، اور میکٹگارڈ[2] قابل ذکر ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ شخصیت کا تصور کسی نہ کسی تجسیم سے متعلق ہے جو اپنی ایک مخصوص ساخت رکھتا ہے ۔ ان فلاسفہ کے نزدیک تفکر کا نفسی عمل ، عمل احساس اور عمل خواہش ، اپنا وظیفہ خلا میں ادا نہیں کر سکتے ۔ خود آگہی اور خود ضابطگی کی صفات کا تعلق انسانوں کے عصبی نظام سے ہے ۔ انہوں نے مزید کہا کہ کسی فرد کی اپنی ذات سے خود آگہی ، در اصل دوسری اشیا اور دوسری ذاتوں کے تقابل میں ہوا کرتی ہے ۔ چونکہ خدا تمام موجودات میں سرائیت یا حلول کئے ہوئے ہے اور یہ ایک روحیتی اصول ہے ، اس لئے خدا سے متعلق ایسے کسی تقابل کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا ۔ انہوں نے کہا کہ شخصیت کے ساتھ تحدید یا حد بندی اور امتیاز کا اطلاق ہوتا ہے ۔ مطلق کا تصور تمام امتیازات اور حدود سے ماورا ہے اور یہ ہر اعتبار سے لا محدود ہے چنانچہ خدا کے شخصی وجود کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا ۔

---

1 Hartmann
2 McTaggard

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لاؤتزے ۔ گرین[1] ۔ اور کیئرڈ[2] جیسے فلاسفہ نے تشخص خداوندی کی تائید کی ہے ۔ ان کا کہنا ہے کہ "مکمل شخصیت" کا تصور خدا میں ممکن ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ انسانوں میں خود آگہی کا وصف بدرجہ اکمل نہیں ہے ۔ چونکہ انسان مختلف النوع حد بندیوں کی زد میں ہے اس لئے اس کی شخصیت بھی ناقص و نا مکمل ہے ۔ خدا چونکہ لا محدود علم و احساس اور ارادے کی حامل ذات ہے اس لئے وہ ہی (خدا) ایک مکمل شخصیت یا ذات ہے ۔ خدا ماضی ، حال اور مستقبل سے ایک "ابدی حال" کی حیثیت میں آگاہ ہے ۔ چنانچہ خدا کو "مشخص وجود" کی حیثیت میں متصور کئے جانے میں کوئی منطقی نا ہمواری نہیں پائی جاتی ۔ لاؤتزے کہتا ہے کہ ، مکمل تشخص صرف خدا میں ہو سکتا ہے ، جب کہ انسان میں اس تشخص کا صرف منحنی اور دھندلا سا عکس نظر آتا ہے ۔"

مذاہب عموماً خدا کے ساتھ مخصوص شخصی صفات منسوب کرنے میں متفق ہیں ۔ اثباتی مذاہب خدا کو خالق و قیوم — نیز ایک ضابطۂ اخلاق عطا کرنے والا سمجھتے ہیں ۔ اور جو کچھ موجود ہے یا جو کچھ پیش آنے والا ہے خدا اس کا انصاف کرنے والا ہے ۔ خدا رحیم و کریم ہے جو اپنے نہایت نیک بندوں کی دعاؤں کو قبول کرتا ہے ۔ محبت و ہمدردی اور سلوک جیسی صفات کو خدا سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ خدا میں اگر تشخص کا فقدان ہو تو پھر یہ مذکورہ صفات بے معنی ہو جاتی ہیں ۔

اس سلسلے میں یہ کہا جانا چاہئے کہ فلاسفہ اور ترقی یافتہ مذاہب کا تصور خدا ، انسان کی شبیہہ سے ماخوذ نہیں ہے ۔ قدیم مذاہب میں ہمیں تجسیم خداوندی یعنی خدا کو انسانی شکل دینے کا عنصر مشترک نظر آتا ہے ۔ لیکن آج کا سائنسی ذہن رکھنے والا شخص اس قسم کے تصور خدا کو قبول نہیں کر سکتا ۔ خدا ایک ذات ہے اس لئے نہیں کہ وہ ہمارے جیسا جسم رکھتا ہے بلکہ بنیادی طور پر وہ ایک انتہائی اعلیٰ روحیتی وجود ہے ، ایسا وجود جو خود آگہی اور خود انضباطی کی صفات

1 Green
2 Caird

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے متصف ہے ۔ اگر ہم خدا کو ایک ایسا رحیم و کریم وجود نہ مانیں کہ جس سے ہم عبادات و استغراق اور نیک اعمال کے ذریعہ رفیقانہ رشتہ قائم کر سکیں تو ایسی صورت میں ہماری مذہبی زندگی محض بے معنی ہوگی ۔ مطلق کا وہ تصور جو اسپنوزا ، لشٹے ، ہارٹمین ، بریڈلے اور میکٹگارڈ نے پیش کیا ہے وہ ہماری مذہبی زندگی کے تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتا ۔

۴ ۔ تعدد الٰہ یا کاثر الٰہیت ۔ (Polytheism)

تعدد الٰہ کے نظریے کے مطابق حقیقت الوہی[1] عددی اعتبار سے واحد نہیں بلکہ کثیر[2] ہے ۔ بہ الفاظ دیگر اس نظریے کی رو سے کئی خداؤں کا وجود ہے ۔ یہ خدا ایک دوسرے سے آزاد ، علیحدہ اور ممتاز ہیں ۔ قدیم زمانے میں جب کہ انسان اپنے نشو و نما کے ادنیٰ ترین مرحلے میں تھا تو مذہب راست طور پر خوف کے جذبے سے وابستہ تھا ۔ ایسا خوف جس میں احترام و تعظیم کے جذبات کا امتزاج ہوتا تھا ۔ لوگ اپنے گرد و پیش کی اشیا کو دیوتاؤں کی شکل دے دیا کرتے اور ان خداؤں کو اپنے دکھوں اور مصائب سے نجات کا وسیلہ سمجھ کر ان کی پرستش کرنے لگتے ۔ اور اگر ایک بار اس قسم کی پرستش بار آور ثابت ہو جاتی تو پھر پورا قبیلہ اسے اپنے مستقبل کے تحفظ کی ضمانت سمجھ کر مذہب کا درجہ دے دیتا ۔ مختلف نازک ادوار میں مختلف اشیا و موجودات کو دیوتاؤں کا درجہ دے دیا گیا اور ان کی پرستش کا رواج پورے معاشرے میں عام ہو گیا ۔ چنانچہ ابتدائی مذاہب کو کثریتی کہا جاتا ہے ۔ مصریوں ، رومیوں ، یونانیوں نیز اسکینڈینویائی اور قدیم ہندی باشندوں کے مذاہب بھی کثریتی نوعیت کے کہے جاتے تھے ۔ خود یہودی بھی اپنے ابتدائی زمانوں میں یہودا کو متعدد خداؤں میں سے ایک خدا تصور کرتے تھے ۔ قدیم زمانے میں مختلف ادوار میں سورج، چاند اور سمندر، نیز دیگر مظاہر فطرت کی انتہائی عقیدت سے پرستش کی جاتی رہی ہے اور یہ اس لئے تھا کہ ان اشیا کا اس وقت کے انسانوں سے

---

1 Divine Reality
2 Numerically Multiple — Not Single

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

راست تعلق تھا ۔ بعض اوقات دیوتاؤں کے بارے میں یہ تصور بھی کیا جاتا کہ وہ ایک دوسرے سے برسر پیکار ہیں ۔

اس نظریے پر تنقید اس طور پر کی جا سکتی ہے کہ یہ مذہبی جذبات کے انسانی تقاضوں کو پورا کرنے سے قاصر رہا ہے ۔ اس نظریے میں خدا کا تصور بشری[1] اور اساطیری[2] نوعیت کا تھا اور اس کی کوئی سائنسی بنیاد نہیں تھی ۔ بسا اوقات اس قسم کے تصورات اوہام سے جنم لیتے چنانچہ بعد کے آنے والے زمانے میں لوگوں کو ان تصورات کو ترک کرنا پڑتا ۔

دوئم یہ کہ اگر خدا حقیقت اعلیٰ ہے تو ہم صرف ایک خدا کا تصور کر سکتے ہیں ۔ خداؤں کی کثرت کا تصور خدا کے سب سے اعلیٰ وجود ہونے کے بنیادی تصور کو یقیناً مجروح کرتا ہے ۔ ہم کائنات کا جتنا جامع طریق پر مشاہدہ کرتے ہیں اتنا ہی یہ زیادہ واضح ہوتا چلا جاتا ہے کہ کائنات ایک واحد خود مکتفی کلیت[3] ہے ۔ گویا یہ ایک ایسی وسیع وحدت ہے جس میں کوئی شے الگ تھلگ اور آزاد نہیں۔ چنانچہ علیحدہ علیحدہ اور مختار خداؤں کا تصور ۔ اور اس سے بڑھ کر ایسے خداؤں کا تصور کہ جن میں باہمی عناد اور آویزش بھی موجود ہو اور جو فطرت کے علیحدہ علیحدہ شعبوں پر حکمراں ہوں ، یہ تصور ہی عقل کے تقاضوں اور نتائج کے خلاف ہے ۔

اس سلسلہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ تہذیب کی پیش رفت کے ساتھ ساتھ انسان کو وحدت الٰہ کے حق میں تعدد الٰہ کے تصور کو ترک کرنا پڑا ۔ یعنی ۔ اگر اب ویدانتوں کے دیوتاؤں کی سبھا کے رکن کا مشاہدہ قریب سے کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ یہ اپنی انفرادیت کھو بیٹھے ہیں ۔

میکس ملر[5] کہتا ہے کہ " اس تحدید کے باوجود جو دیوتاؤں کی کثرت کی وجہ سے ہمارے ذہنوں میں ہر واحد دیوتا کے تصور پر عائد

---

1 Anthropomozphic
2 Mythological
3 Self-Consistent Whole
4 Monotheism
5 Max Muller

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہو جاتی ہے ۔ ہم ہر دیوتا کو ایک ہی وقت میں اعلیٰ ترین اور مطلق محسوس کرتے ہیں ۔"

جان کیئرڈ اپنی کتاب ـــ " تعارف فلسفۂ مذہب " میں لکھتا ہے کہ ـــ " یونانی تعدد الٰہ کو بھی ، صرف وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو محض بہت سے دیوتاؤں ، یعنی قدیم مذہب کے ان خوبصورت بشری دیوتاؤں کا ہی مطالعہ نہیں کرتا ، جن دیوتاؤں سے مذہب جمال نے زمین و آسمان کی پنہائیوں کو معمور کر رکھا تھا ۔ بلکہ جو بقدر یا لزوم کی اس تاریک وحدت کو بھی دیکھتا ہے ، جو اگرچہ نظر سے اوجھل ہے ، تاہم سب پر حاوی ہے اور جس کی موجودگی میں کوہ اولمپس کے دیوتا متناہی اور گذراں اشکال کی پستی تک آ پہنچتے ہیں ۱ ۔"

۵ ۔ ثنویت (Dualism) :-

ثنویت کی رو سے کائنات میں پرستش کے لائق دو خدا یا دو قوتیں ، دو اصول یا دو حقیقتیں ہیں ۔ بیشتر صورتوں میں ان دو ذاتوں کو ایک دوسرے سے متخاصم سمجھا جاتا رہا ہے ۔ یوں ثنویت کا نظریہ ہمارے سامنے دو شکلوں میں ابھرتا ہے ۔

(الف) ثنویت الٰہ (Dualism) ۔

(ب) ثنوی الٰہیت (Dualistictheism) ۔

(الف) اس نظریے کی رو سے کائنات میں دو موجود بالذات[2] ـــ اور ایک دوسرے سے مخالف دیوتاؤں کا وجود ہے جو ایک دوسرے پر اقتدار و غلبہ حاصل کرنے کے لئے سرگرم پیکار ہیں ـــ ان میں سے ایک تو خیر مجسم ہے اور دوسرا شر کی تجسیم ہے ۔ قدیم زمانے کے وہ لوگ جو روحانی اسرار کے عرفان کی سعی کرتے تھے ۔ خیر و شر کے ان دونوں اصولوں کو معبود گردانتے تھے اور یوں وہ نظریۂ ثنویت الٰہ کے پیشرو تھے ۔ قدیم پارسی دو خداؤں پر اعتقاد رکھتے تھے ۔ اہورا مزدا ان کے نزدیک

1 John Caird "An Introduction to the Philosophy of Religion"—page 311.
2 Self-Existent

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خدائے خیر[1] تھا اور اھرمن خدائے شر[2] تھا ۔ وہ ان دونوں کی پرستش کرتے تھے ۔

(ب) اس نظریے کی رو سے کائنات میں دو حتمی حقیقی اصول کار فرما ھیں ۔ ان میں سے ایک اصول ذاتی ھے ــــ تو دوسرا غیر ذاتی ۔ وجود ذاتی خدا ھے، جو خالق ، صانع اور قیوم ھے ، وہ خود آگاہ اور عاقل ھے ۔ وجود غیر ذاتی مادہ ھے ۔ اور مادہ وہ مواد یا جوھر ھے جس کے تصرف سے وجود ذاتی یعنی صناع الوھی نے سارے عالم کو تخلیق کیا ۔ مادہ خدا ھی کی طرح قدیم و ابدی ھے ۔ خدا نے اپنے الوھی عمل[3] سے دنیا کو مادہ سے تخلیق کیا ۔ خدا اس عالم کو مسرت و شادمانی کی جگہ بنانا چاھتا تھا لیکن اس کے اختیار و اقتدار میں مادے کی وجہ سے خلل پڑا ۔ مادہ خدا کے لئے ایک ابدی عقوبت کا سبب ھے ۔ مادہ خدا کے منشا و مرضی میں مزاحم ھوتا ھے اور نتیجتاً نظام عالم میں برائیاں اور خامیاں در آئیں ھیں ۔

مگر ثنویت الٰہ پر اس طور پر تنقید کی جاتی ھے کہ اس نظریے نے ــــ خدائے خیر و خدائے شر، دونوں ھی کو نا مکمل ذاتوں کے مرتبہ پر لا چھوڑا ھے ۔ چنانچہ اس قسم کے ادھورے اور مجہول اصول انسان کے مذھبی جذبات کی خاطر خواہ تشفی نہیں کر سکتے ۔

اور دوسری جانب ثنوی الٰہیت پر بھی تنقید کی جاتی ھے کہ یہ نظریہ خدا کو بشری شکل دیتا ھے ۔ چنانچہ ایک ایسا خدا جو مادے کی مزاحمت پر غالب نہ آ سکتا ھو، وہ اک مجبور محض خدا سے زیادہ کچھ نہیں لہذا ایسے خدا کی پرستش کا بھی کوئی جواز نہیں معلوم دیتا ۔

برعکس ان ھر دو مندرجہ بالا نظریات کے مذھب ھمیں جس قسم کے خدا کا تصور پیش کرتا ھے ۔ وہ خدا علیم‌مطلق ، قادر مطلق ، ھمہ جائی و مکمل اور ایک مطلق وجود روحانی ھے ۔ ثنوئیت خدا سے

---

1 God of good
2 God of evil
3 Divine Act

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کی مطلقیت چھین لیتی ہے ۔ یہ نظریہ کہ دو خداؤں کا وجود ہے ، منطقی طور پر محتاج ثبوت ہے ۔

۶ - وحدانیت Monotheism :—

یونانی لفظ Mono کے لغوی معنی ایک یا واحد کے ہیں ، اور Theos کے معنی خدا کے ہیں ۔ وحدانیت کے نظریے کی رو سے خدا ایک اور واحد ہے ۔ ہمارے مذہبی جذبات کا تقاضہ ہے کہ ہم ایک ہمہ جائی ، ہمہ داں اور ایک قادر مطلق روحیتی وجود کو خدا کی حیثیت سے تصور کریں کہ جو تمام تر موجودات کا مقتدر اعلیٰ ہو ۔

ایک ایسے خدا کو لازماً واحد اور صرف ایک ہی ہونا چاہیے ۔ خداؤں کی کثرت یقینی طور پر ان سب خداؤں کی قدرت مطلقہ کو مجروح کرتی ہے اور بالاخر اس صورت حال سے بھی ہمارے مذہبی جذبات کو کوئی مکمل آسودگی میسر نہیں آ سکتی ۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جیسے جیسے انسانی فکر کا دائرہ وسیع ہوتا گیا ، انسان کو حیات کے اساسی مسائل کے بارے میں بھی اپنے قدیم ادعائی تصورات کو ترک کرنا پڑا ۔ اور انسان کو اپنے تجربے کے تمام شعبوں میں نطق و تعقل کی ضرورت محسوس ہوئی اور مختلف فلاسفہ نے اپنے بنیادی تصورات میں مختلف اختلافات کو واضح کیا ۔ یونانی فلاسفہ عموماً اور افلاطون نے خصوصاً دنیا کے کثریتی نظریات کے خلاف ایک منظم و معقول ضرب لگائی ہے ۔ جس سے یہ ہوا کہ اسلام اور نصرانیت کی تبلیغ کے لئے بنیادیں استوار ہوئیں ۔ انجیل مقدس نے اتحاد و وحدت کا پیغام دیا ۔ قران حکیم نے ایک خدا پر زور دیا ۔ قرآن حکیم کی بنیادی تعلیمات یہ ہیں — " خدا صرف ایک ہے اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے رسول ہیں ۔" یہ ایک حقیقت ہے کہ موجودہ دور کے سارے بڑے مذاہب وحدت کے تصور کو اپنا چکے ہیں ۔

وحدانیت کی مختلف شکلیں ہیں جن میں چند اہم صورتوں کا تذکرہ یہاں کیا جاتا ہے ۔ اللہ پرستی ، وحدت الوجود ، الٰہیات اور ہمہ از اوست ، وحدانیت کی یہ مختلف صورتیں خدا اور اس کے کائنات سے رشتہ کے بارے میں باہم اختلاف رکھتی ہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الف ۔ اللہ پرستی Deism

Deism لاطینی لفظ Deus سے ماخوذ ہے جس کے معنی خدا کے ہیں۔ اس اصطلاح کا اطلاق عام طور پر سترھویں اور اٹھارویں صدی کے فلاسفہ کے ایک گروہ کے دینیاتی نظریات کے اظہار کے لئے ہوتا تھا ۔ ان فلسفیوں میں سے ٹولینڈ[1] ، کولنز[2] ، ٹائنڈل[3] ، شب[4] اور مارگن قابل ذکر ہیں ۔ ان فلاسفہ نے عقل و وحی[5] کے درمیان ہم آہنگی پیدا کر کے عیسائیت کے لئے راہ ہموار کی ۔ ان فلاسفہ نے مافوق الفطرتی تصورات ، خارجی وحی اور اسرار سے متعلق تمام دعووں پر منضبط مناظرے کئے ۔

ان فلاسفہ کی رائے میں خدا تمام کائنات کا خالق ہے مگر اس نے اس کو خلق کر کے خود کو اس سے بالکل بے نیاز اور علیحدہ کر لیا ہے ۔ اس نے کائنات کو ایک مخصوص لمحۂ زمان میں مقدم مادے سے پیدا کیا اور اسے کچھ یقینی قوتوں سے سرفراز کر دیا ۔ اور اب روز آفرینش سے یہی کائناتی عمل اپنے مخصوص قوانین کے تحت اپنے وظائف کی ادائیگی میں مصروف عمل ہے ۔ خدا کائنات کے اس حسب معمول عمل تفاعل میں کوئی مداخلت نہیں کرتا ۔ لیکن اگر کائنات میں کوئی ہنگامی صورت حال یا گڑبڑ واقع ہو جائے تو پھر خدا اس میں عارضی طور پر مداخلت کر کے اس خرابی کو درست کر دیتا ہے ۔ اس نظریے کی رو سے انسان کو آزادی ارادہ ہے اور بالآخر وہ اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے ۔

مارٹینو نے اللہ پرستی کی مخصوص خصوصیات کو درج ذیل طور پر بیان کیا ہے ۔

۱ ۔ تخلیق فی الزمان ۔ کائنات کو دوران زمان پیدا کیا گیا جس کی ربانی علت بغیر اس کے (کائنات کے) ابد سے موجود تھی ۔ زمان کے اس دوران میں ہر اس چیز کے مانند کہ جو اپنا آغاز رکھتی ہے یہ کائنات بھی فنا ہو جائے گی ۔ مگر اس فنا پذیری کے باوجود ربانی علت کا ابدی وجود باقی رہے گا ۔

---

1 Toland
2 Collins
3 Tindal
4 Chubb
5 Revelation

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲ ۔ علت اول اور علت ثانی میں امتیاز :۔ خدا تمام کائنات اور بشمول محدود اذہان کے ، سب کی اولین علت ہے ۔ اس نے کائنات کو کچھ یقینی اور لازمی توانائیوں سے سرفراز کر دیا ہے جن توانائیوں کے زیر اثر کائناتی عمل اپنے معمول کے مطابق انجام پاتا رہتا ہے ۔ مارٹینو کا کہنا ہے کہ یہ کائنات بہت سی ''ثانوی علل،، کی ایک بڑی میگزین ہے جو اس کو (کائنات کو) بالذات متحرک یا خودکار بنائے رکھتی ہیں ۔ اور یوں یہ علل ثانوی اپنے فرائض کی انجام دہی کرتی رہتی ہیں جیسے خود خدا اس کائنات سے لاپروا ، بے تعلق اور غافل رہتا ہو ۔

۳ ۔ موقعتی ربانی مداخلت :۔ اس نظریہ کے تحت عام طور پر خدا عمل کائنات میں مخل نہیں ہوتا ۔ لیکن ہنگامی صورت حال اس پورے نظام کائنات میں جہاں کہیں بھی وہ وقوع پذیر ہو رہی ہو ۔ اس وقت خدا اس انتشار کو ختم کرنے کے لئے ربانی مداخلت سے کام لیتا ہے ۔

''خدا ۔ اس مشین کی اب بھی نگاہ ہے گا ہے موقع محل کے اعتبار سے نگہداشت کرتا رہتا ہے ۔ وہ اپنی ربانی قوتوں کی تمہید کے طور پر ہنگامی حالات میں فطری قوتوں کو معطل کرنے ، یا انہیں غالب رکھنے کی صورت میں اپنے مخصوص ربانی عمل کے ذریعہ کائنات کی تطبیق و تطہیر کی خاطر مداخلت بروقت کا فرض انجام دیتا ہے ۔ چنانچہ خدا کی اس قسم کی مداخلت ہی معجزات اور فضیلتوں کا سبب بنتی رہتی ہے ۔[1]''

۴ ۔ مکمل ربانی ماورائیت :۔ خدا نے کائنات کو خلق کرنے کے بعد ، کائنات سے خود کو کنارہ کش کر لیا ہے ۔ بالکل اس گھڑی ساز کی طرح جو گھڑی کو بناتا ہے اور اس کی مکمل تکمیل کے بعد اس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا ۔ بالکل اسی طرح خدا بھی کائنات سے بالکل علیحدہ اس کے روز مرہ کے معمولات سے جدا ، ایک مسحور کن ابدیت میں فراغت و سکون کے عالم بے مثال میں اپنا وجود رکھتا ہے ۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ خدا کا اس پابند قیود کائنات اور محدود اذہان سے تعلق محض خارجی اور ڈھیلا ڈھالا ہے ۔

---

1. Dr. Armstrong—"God and the Soul", P. 44.

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس نظریے پر تنقید اس کے مثبت اور منفی پہلوؤں کے اعتبار سے کی جا سکتی ہے کہ ۔ ایک ماورائی خدا کے تصور کے فروغ کے ساتھ ساتھ الاہ پرستوں نے مذہبی اداروں کو اخلاقی اور فطرتی شرور اور نقائص، نیز ربانی خیر کے مابین مفاہمت کی ذمہ داریوں سے نجات دلا دی ۔ چونکہ عالم فطرت اور محدود اذہان کے بارے میں یہ تصور کیا جاتا رہا تھا کہ یہ خدا کی مداخلت کے بغیر آزادانہ طور پر اپنے ودیعت کردہ قوانین کے تحت وظیفہ انجام دیتے ہیں اور خدا کسی طرح بھی ان برائیوں کا ذمہ دار نہیں کہا جا سکتا ۔ اٹھارویں صدی عیسوی کے الاہ پرست فلاسفہ نے نظریۂ وحدت الوجود کی دشواریوں کو ختم کردیا ۔

۱ ۔ باوجود ان خوبیوں کے جو اس نظریے سے منسوب کی جاتی ہیں اس میں کچھ خامیاں بھی ہیں اور وہ یہ کہ الاہ پرستی کا یہ تصور کہ تخلیق کا عمل ایک مخصوص لمحۂ زمان میں ہوا ہے ، سائنسی حقائق سے مطابقت نہیں رکھتا ۔ کیونکہ نظریۂ ارتقا اس دور حاضرہ کا سب سے محبوب نظریہ ہے ۔

۲ ۔ اگر خدا بغیر کسی کائنات کے ازل سے قبل سے موجود ہے تو یہ سمجھنا کسقدر دشوار ہے کہ وہ ایک مخصوص موقع پر فعال اور خالق کیوں کر بن بیٹھا ۔ یا یوں کہئے کہ اس مرحلے پر خدا کو اچانک ایک بھری پری کائنات کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی ؟ آخر کار اس نے اپنی خود مکتفی وحدت کو تادوام ابدیت سے باہر ہی کیوں نہ رکھا ۔؟ (اسٹیفن)

۳ ۔ یہ مفروضہ کہ خدا نے کائنات کو مقدم مادے سے پیدا کیا ہے در اصل خدا کے قادر مطلق ہونے پر ضرب لگاتا ہے اور یہ نظریہ ہمیں ثنویت کی جانب ضرور لے جاتا ہے ۔

۴ ۔ موقعتی ربانی مداخلت کا تصور اساسی طور پر ہمیں تجسیم ربانی یا پھر بشری اشتباہ کی طرف لے جاتا ہے ۔ اس نظریے کی رو سے خدا ایک انسان کی مانند محرک اور صانع ہے جو اشیا کو پیدا کرتا ہے اور ان میں خرابی آجانے کی صورت میں ان کی مرمت بھی کرتا ہے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۵ - ہمارے مذہبی جذبات اس امر کے متقاضی ہوا کرتے ہیں کہ خدا کا ایک ابدی وجود ہونا چاہئے تاکہ ہم اس خدا سے عبادات اور انہماک کے وسیلوں سے اپنا بالراست تعلق استوار کر سکیں - چنانچہ ایک ایسے ماورائی اور الگ تھلگ خدا کا تصور ہمارے روحانی و مذہبی جذبات کی تسلی کا سبب نہیں بن سکتا -

خدا کے بارے میں الاہ پرستوں کا یہ تصور اسقدر غیر سائنسی اور غیر منطقی ہے کہ یہ سائنسی رجحانات کے حامل کسی فرد کے لئے اپنے اندر کوئی دلکشی نہیں رکھتا - اسی وجہ سے فلاسفہ کے لئے بھی یہ نظریہ اپنے اندر کوئی معقولیت نہیں رکھتا - اسپنوزا کا وحدت‌الوجود کا نظریہ اور ہیگل کا ہمہ از اوست کا نظریہ ، یہ دونوں ہی الاہ پرستی کے بہتر متبادل نظریات کہے جا سکتے ہیں -

ب - وحدت‌الوجود Pantheism

Pantheism کی اصطلاح یونانی الفاظ Pan اور Theos سے مرکب ہے - جس میں Pan کے معنی All یعنی ''تمام،، اور Theos کے معنی ''خدا،، کے ہیں - یعنی ''سب کچھ خدا ہے -،، عموماً اس نظریے کی رو سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ سب کچھ خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے - خدا کو حرکت کائنات کے مماثل قرار دیا جاتا ہے جس کی حقیقت سے انکار کیا جاتا ہے - کائنات سے خدا کے تعلق کے بارے میں یہ عقیدہ ہے کہ یہ ایک ''محیط کل،، ہے - یہ نظریہ خدا کو کائناتی عمل میں ، طبیعی اصول کی حیثیت سے دیکھتا ہے اور اس سے انکار کرتا ہے کہ وہ کائنات سے ماورا ہے - لہذا یہ نظریہ الاہ پرستی کے مخالف نظریہ ہے - کیونکہ الاہ پرستی خدا کی ماورائیت میں یقین رکھتی ہے -

یہ نظریہ دنیا کے معروف فلاسفہ کا محبوب نظریہ ہے - ڈاکٹر فلنٹ کہتا ہے کہ ''جہاں کہیں بھی ہمیں آغاز اشیا سے متعلق تفکرات ملتے ہیں وہاں ہمیں نظریہ' وحدت‌الوجود کا بھی پتہ چلتا ہے ، -،،

1 Dr. Flint "Anti-Theistic Theories" p. 341.

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نظریہ وحدت الوجود کو یونانی اور ہندوستانی فلاسفہ نے فروغ دیا ہے۔ شیلے[1]، کارلائل[2] اور ایمرسن[3] نے وحدت الوجود کے موقف کو اپنی ادبی تحریروں کے ذریعہ فروغ دیا ہے۔ مگر اس نظریہ کی مابعدالطبیعاتی وضاحت کے مستقل ارتقا کو سمجھنے کے لئے ہمیں اسپنوزا کی جانب لوٹنا چاہئے۔

اسپنوزا نے جوہر کی کارتیزی تعریف کو کہ یہ ایک خود مختار، موجود بالذات وجود ہے، تسلیم کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ اپنے وجود کے لئے کسی اور شے کا محتاج نہیں ہے۔ اس طرح کا کوئی ایک ہی جوہر متصور کیا جا سکتا ہے۔ اسپنوزا کے نزدیک یہ جوہر خدا ہے۔ لہذا خدا ہی محض ایک حقیقت ہے اور دوسری تمام اشیا یا تو اس کی (خدا) صفات ہیں یا پھر اس کے شیون ہیں۔ امتداد (مادہ) اور شعور (ذہن) خدا ہی کی صفات ہیں چنانچہ یہ صحیح معنی میں حقیقی نہیں ہیں۔ خدا اپنے آپ کو لامحدود صفات میں آشکار کرتا ہے، جن میں امتداد اور شعور ہی وہ دو صفات ہیں جو محدود موجودات کو (یعنی ذہن) مدرک ہو پاتی ہیں۔ تمام محدود وقوعات اور مظاہر علاوہ اس کے کچھ نہیں کہ یہ خدا کے شیون ہیں۔ شیون سے اس کی مراد جوہر میں تبدل سے تھی۔ یا جس روپ میں جوہر موجود ہوتا ہے۔ یا جس کے واسطے سے جوہر اپنی ذات کے علاوہ مدرک ہوتا ہے۔

کائنات اور محدود ارواح یا اذہان اپنی کوئی حقیقت نہیں رکھتے بلکہ یہ صرف خدا کے شیون یا صفات ہیں۔ وہ خدا جو واحد جوہر ہے۔ جوہر غیر متغیر ہے۔ اس میں کوئی تبدیلی و ترقی اور نمو نہیں ہوا کرتی۔ زمان غیر حقیقی ہے۔ حقیقت پرسکون و جامد ہے۔ اس میں کسی ارتقا کی گنجائش نہیں۔ یہاں تک کہ انسانی روحیں بھی خدا کی ہی شیون ہیں۔ ان کا اپنا کوئی جدا گانہ وجود نہیں ہے۔ یہاں کوئی آزادیٔ ارادہ نہیں ہے۔ تمام انسانی قوائے ارادی خدا کی طرف سے پہلے سے متعین ہوتی ہیں۔ خدا غیر شخصی ہے۔ جو فہم و عقل و ارادے سے عاری ہے۔

---

1 Shelly
2 Carlyle
3 Emerson

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسپنوزا کہتا ہے کہ

"جو کچھ کہ ہے، وہ خدا کے اندر ہے۔ نہ تو خدا کے بغیر کچھ تصور کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کے بغیر کچھ ہوسکتا ہے۔ خدا کی ماہیت اور صفت یہ ہے کہ وہ لازماً موجود ہے۔ اور وہ واحد ہے۔ اور ہے ۔۔۔ خدا اپنی ماہیت کی ضرورت کے اعتبار سے پورے طور پر عمل کرتا ہے۔ وہ تمام اشیا عالم کی آزاد علت ہے اور تمام اشیا خدا کے اندر ہی اپنا وجود رکھتی ہیں اور ان سب کا انحصار خدا پر ہے۔ تمام اشیا عالم بغیر خدا کے نہ تو موجود ہیں اور نہ ہی متصور کی جا سکتی ہیں۔ اور بالآخر تمام اشیا کا خدا کی جانب سے پہلے ہی سے تعین ہو چکا ہے۔ مگر یہ سب ہی کچھ خدا کے کسی آزاد ارادے اور مطلق حکم کی بنا پر نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ یہ سب ہی کچھ خدا کی اپنی ہی ماہیت اور لامتناہی قوت کی وجہ سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔"

جرمن فلسفی فشنر (۸۷ — ۱۸۰۱ء) نے ہیگل کی تعلیمات کی وحدت الوجودی وضاحت پیش کی ہے کہ یہ طبیعی کائنات سوائے اس کے کہ وہ خدا کی باطنی حیات کا خارجی نقش ہے، کچھ نہیں۔ اس کے نزدیک یہ مادی دنیا خدا کی تجسیم، یا یوں کہئے کہ "مادی عالم خدا کا زندہ اور عینی ملبوس ہے۔" تمام محدود اذہان خدا کے ذہن اعلیٰ میں مربوط ہیں، لہٰذا تنہا خدا ہی حقیقی ہے۔ خارجی کائنات اور انسانی ارواح حقیقی نہیں ہیں۔ یہ کچھ نہیں سوائے اس کے کہ خدا کے مختلف نقوش ہیں۔

کائنات کی وحدت اور روحانیتی وجود پر زور دیتے ہوئے، وحدت الوجود کے نظریے نے، ہمارے خدا کے تصور کو اور ترقی دی۔ خدا کے ماورائی تصورات سائنسی اور منطقی طور پر موزوں نہیں ٹھہرتے۔ مگر وحدت الوجود کا نظریہ ہمارے مذہبی جذبات اور منطقی مطابقت کے ہر دو اعتبارات کے پیش نگاہ زیادہ ہم آہنگ ہے۔ ڈاکٹر فلنٹ کہتا ہے کہ ۔"ایک فاتح، ایک فلسفی، اور ایک شاعر یہ سب کے سب، خدا کے سرایت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کردہ قوتوں کے تصور کے ہاتھوں ، باہم ایک کامرانی کے راستے پر رواں دواں نظر آتے ہیں اور بذات خود یہ محسوس کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک اعلیٰ مقام کو چھو رہے ہیں ۔ انتہائی کامیابی اور مسرت کے لمحات وہ ہوا کرتے ہیں جب انسان انسان کی حیثیت سے ، اپنی ادنیٰ سے ادنیٰ تر حد بندیوں اور کمزوریوں سے متواتر اور کما حقہ آگاہ ہوتا رہے۔ اور اپنے آپ کو خدا کے مثل بنانے کی جانب مائل ہو ۔ وحدت الوجود یقیناً تعظیم و استغراق کے جذبات کا تاثر دیتا ہے جو مذہبی زندگی کے لئے لازم ہے ۔ یہ انسان کو انانیت ترک کر کے ایثار و استغنیٰ کی زندگی اختیار کرنے کی طرف راغب کرتا ہے جو ایک ربانی حیات کا خاصہ ہیں ۔ چنانچہ تزکیۂ نفس کے اس طرز عمل سے انسانی بصیرت میں وسعت فکر و نظر پیدا ہوتی ہے۔

۱ ۔ اپنی ان خوبیوں کے باوصف نظریۂ وحدت الوجود میں کچھ اسقام بھی موجود ہیں ۔ یعنی کائنات سے انکار کر کے یہ نظریہ ہماری تجربی زندگی کی واقعیت کو رد کر دیتا ہے ۔ ایسی صورت میں جب کہ اس دنیا میں لاکھوں خود آگاہ اور باشعور افراد موجود ہیں ، وحدت الوجود کا نظریہ ایک مطلق وحدت کے دعوے کی حمایت کرتے ہوئے ان تمام افراد کے شعور کی حقیقت کی تردید کرتا نظر آتا ہے ۔

۲ ۔ وحدت الوجود کا نظریہ زندگی اور اس کے مسائل کی جانب ایک منفی رویے کی بنا ڈالتا ہے ۔ تزکیۂ نفس کا جذبہ عموماً ذمہ داریوں سے فرار کی صورت پیدا کرتا ہے ۔ یہاں تک کہ حقیقی مذہبی جذبات بھی خدا کی پرستش کے لئے آزاد افراد کی ضرورت محسوس کرتے ہیں ۔ پرنگل پیٹیسن[1] کہتا ہے کہ محب و محبوب کا تصور یا عابد و معبود کا تصور دو جدا جدا ذاتوں کے وجود کی نشان دہی کرتا ہے ۔

۳ ۔ وحدت الوجود کے نظریے پر سب سے سنگین الزام یہ ہے کہ یہ اخلاقی اور فطری بدی کے سلسلے میں کوئی تسلی بخش توجیہہ نہیں پیش کر پاتا ۔ اگر ہر چیز خدا ہی ہے تو پھر برائیوں کے وجود کا تصور ذرا مشکل ہی سے سمجھ میں آنے والا ہے ۔ نظریۂ وحدت الوجود

---

1 Pringle Pattison

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انسانی آزادی سے انکار کرتا ہے ۔ اسپنوزا کہتا ہے کہ ''انسان اپنے آپ کو آزاد تصور کرنے میں غلطی پر ہے ۔ انسان اپنے تمام افعال سے آگاہ رہتا ہے لیکن ان افعال کے اسباب جن سے یہ افعال مشروط و ملزوم ہیں ــ وہ لاعلم ہے ۔ لہذا اس کا تصور آزادی اس کے اپنے افعال کے اسباب سے لاعلمی ہی ٹھہرتا ہے ۔ انسان کا یہ قول کہ انسانی افعال کا انحصار ارادے پر ہے یہ محض ایک محاوراتی اظہار ہے جہاں اس سے مطابقت کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا ۔ ارادہ دراصل ہے کیا اور یہ کس طرح جسم کو متحرک کرتا ہے اس حقیقت سے تو کوئی بھی واقف نہیں ۔ مگر ایک فلسفیانہ نظام کی حیثیت سے نظریہ وحدت الوجود ہماری مذہبی اور اخلاقی اقدار کے تقاضوں کے لئے غیر تسلی بخش معلوم ہوتا ہے ۔ نقادوں کا خیال ہے کہ وحدت الوجود ہماری اخلاقی و مذہبی زندگی سے متخاصم ہے ۔

آزادی ارادے کو اخلاقیات کی بنیادی شرط کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے ۔ یہ کہا جاتا ہے کہ ارادے کی آزادی کے بغیر کسی اخلاق کا ہونا ممکن نہیں ۔ آزادی ، پسند و انتخاب اور اخلاقی اعمال کی خصوصی صفت ہے ۔ کسی شخص کو اس کے اعمال کا ذمہ دار ٹھہرایا ہی نہیں جا سکتا اگر یہ کسی خارجی دباؤ کی وجہ سے سرزد ہوتے ہیں ۔ کانٹ نے بجا طور پر یہ مقولہ کہا ہے کہ ــ '' مجھے ایسا کرنا چاہیے،، کے مفہوم میں یہ بات شامل ہے کہ ''میں ایسا کر سکتا ہوں ۔،، کانٹ کے نزدیک کسی فعل کی ذمہ داری ہم پر اس وقت تک عائد نہیں ہوتی جب تک کہ ہمیں اس کے کرنے کا اختیار نہ ہو ۔ جیسا کہ ڈی ۔ آرسی[1] کہتا ہے کہ ــ ''اخلاقیات تلازم کے نظریہ کو تسلیم نہیں کرتی کیونکہ یہ نظریہ ذمہ داری کے تصور کو ختم کر دیتا ہے ۔ اگر کوئی شخص اپنے ہر فعل میں کسی خارجی جبر یا تسلط کا شکار ہے، تو پھر تعریف و تعذیر ، قبولیت اور غیر مقبولیت ، جزا و سزا کی اپنی کوئی حقیقی بنیاد باقی نہیں رہ جاتی ۔،،

---

1 D'Arcy

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چونکہ وحدت الوجود آزادی ارادہ سے منکر ہے اس لئے یہ اخلاقیات سے متخاصم ہے۔ فلنٹ کہتا ہے "کہ اگر انسانی شخصیت اور آزادی محض فریب ہے تو پھر لازمی استحسان، قصور اور پاداش عمل کے تصورات ایک لغو داستان سرائی کے علاوہ اور کچھ نہیں۔" انسان سے اس کی انفرادیت کو علیحدہ کر کے اور انسانی ارادے کی آزادی کو سلب کر کے وحدت الوجود کا نظریہ دراصل ہماری اخلاقی اقدار کو دفن کر دینے کا سبب ٹھہرتا ہے۔

وحدت الوجود کے نظریے کو مختلف روائتی مذاہب ہمیں شک و اشتباہ کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ کیونکہ مذہب ایک ایسا احساس ہے جو کسی غیبی طاقت پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ وہ غیبی قوت ہے جو ہماری تقدیر کی مالک و مختار ہے اور اس طاقت سے ہم اپنے رفیقانہ مراسم استوار کرتے ہیں۔ مذہب کا کہنا ہے کہ انسانی روح، نیک اعمال اور عبادات کے وسیلے سے خدا سے وصل کا امکان پیدا کرتی ہے۔

مذاہب عموماً خدا کو کچھ یقینی صفات سے مشخص کرنے میں اتفاق رائے کرتے ہیں۔ اثباتی مذاہب خدا کو خالق و قیوم نیز ایک ضابطہ اخلاق عطا کرنے والا گردانتے ہیں۔ اور وہ تمام کچھ کہ جو موجود ہے یا پیش آنا ہے یا پیش آنے والا ہے۔ اس کا انصاف کرنے والا ہے۔ نیک اعمال کرنے والوں پر وہ رحم و کرم کرتا ہے۔

وحدت الوجود کی رو سے خدا ماورا الورا ایک غیر شخصی وجود ہے۔ اسپنوزا کا قول ہے کہ۔ "تمام تعینات منفی ہیں۔ خدا ایک مجرد وحدت ہے جو تمام تر مشتملات سے خالی ہے۔" تمام مذاہب خدا سے رحم و محبت نیز کریم النفسی کی صفات منسوب کرتے ہیں۔ لیکن اسپنوزا کا غیر شخصی خدا ایسی کسی صفت کا حامل نہیں۔ جب کہ اس کے برعکس ہم خدا سے راست تعلق قائم کر کے عبادت کے وسیلے سے خود سپردگی کی آرزو کرتے ہیں کیونکہ اس تصور کے بغیر ہماری اخلاقی اور مذہبی زندگی کے گویا کوئی معنی ہی نہیں رہ جاتے۔ حقیقی مذہبی جذبات کی تشفی کے لئے ضروری ہے کہ خدا کی پرستش کے لئے خود مختار افراد کے وجود کو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تسلیم کیا جائے ۔ اور اگر فرد غیر حقیقی ہے تو پھر عبادت کے ذریعہ خود سپردگی کا تصور محض بے سود ہے ۔

آرمسٹرانگ کہتا ہے کہ ۔ " وحدت الوجود کا نظریہ مستحکم مذاہب اور ٹھوس اخلاقیات کے لئے اس وقت بے اثر ٹھہرتا ہے جب یہ انسانی روح اور انسانی ذات کو خدا کا ہی ایک جزو قرار دیتا ہے ۔ نظریۂ الٰہیات کا دعویٰ ہے کہ انسانی روح ایک آزاد علت ہے ۔ یہ انفرادی ارادے کا ایک ایسا علیحدہ جزیرہ ہے جو ارادۂ ربانی کے عظیم و بے کراں سمندر کے بالکل بیچوں بیچ میں ہے ۔ انسانوں کو خدا سے علیحدہ رکھنا چاہئے ان کو اس کی ذات میں ضم نہیں کرنا چاہیے۔ فرد کی اخلاقی زندگی اور خدا اور روح کا اتحاد و اتصال اس کی (خدا) ذات کے علاوہ ، اس مسئلے کے تلازمات میں محفوظ ہیں۔ کیونکہ اگر جداگانہ شخصیت کے تصور کو ترک کر دیا جائے تو پھر مذکورہ بالا صورتوں کا امکان بھی ختم ہو جاتا ہے [1] ۔

خدا کے وحدت الوجود کے نظریے پر ولیم جیمس نے کڑی تنقید کی ہے ۔ وہ ڈیوائین مور (Divine more) یا قدس اعلیٰ کے نظریے کا مبلغ تھا ۔ کیونکہ یہ عصر حاضرہ کے سائنسی رجحان سے ہم آہنگ ہے ۔

ج ۔ الٰہیات ۔ (Thesim)

الٰہیات کے نظریے کے تحت خدا کا ایک شخصی روحیتی وجود ہے۔ جس سے انسان کے لئے قریبی رشتہ قائم کر لینا ممکن ہے ۔

الٰہ پرستی اور وحدت الوجود کے نظریات نے نفسی اور مادی عالموں سے خدا کے ربط کے بارے میں متشددانہ روش اختیار کی تھی ۔ مگر الٰہیات پرست ان ہر دو نظریات کے درمیان ایک مصالحانہ انداز اختیار کرتے ہیں ۔

دینیاتی تحریروں میں ڈاکٹر مارٹینو کا نام نظریۂ الٰہیات سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ ڈاکٹر مارٹینو کے نزدیک خدا مادی عالم میں جہاں ایک طرف کائنات میں حلول یا سرائیت کئے ہوئے ہے ، وہیں دوسری جانب

---

1 Armstrong "God and the Soul"

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وہ کائنات سے ماورا بھی متصور ہوتا ہے ۔ وہ ان معنی میں کائنات میں حلول کئے ہوئے ہے کہ وہ اپنے ربانی وجود کا ایک مظہر ہے ، اور خدا کائنات سے ماورا اس طور پر ہے کہ وہ اس مادی کائنات کے ساتھ ساتھ فنا ہو جانے والا وجود نہیں ، بلکہ اس پر مستزاد یہ کہ خدا اس کائناتی عمل سے کچھ زیادہ ہی متصور ہوتا ہے لیکن انسانی ذہن کے اعتبار سے خدا کائنات سے بالکل ماورا ہے ۔ بہ الفاظ دیگر اس کے معنی یہ ہوئے کہ انسانوں کو اپنے افعال پر پورا پورا اختیار دیا گیا ہے ۔

مارلینو کہتا ہے کہ " نظریۂ الٰہیات کسی اعتبار سے بھی ایک ایسا نظریہ نہیں جو خدا کو کائنات سے خارج کر کے دیکھتا ہو ۔ مگر وہ تمام تر کونیاتی قوتوں کے اعتبار سے خود مختار اور قادر مطلق متصور ہوتا ہے ۔ وہ قوتیں جو اس کی شعوری علیت کے متنوع طریقۂ کار کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ اور تمام عالم فطرت اسی کے افکار کے ارتقا کا نام ہے ۔" تمام خارجی کائنات کو ہم بے حیل و حجت ایک ارادۂ باطنی کے سپرد کر دیتے ہیں ۔ اور اسی ارادۂ باطنی کا یہ خارجی عالم ایک منظم و مترتب نقش ہے ۔ لیکن اخلاقی وجودوں یعنی انسانوں کی طبیعت کی رضاکارانہ نوعیت کو وحدت الوجود کے ادغام و انجذاب کے نظریے کے واسطے سے لازماً بچنا چاہئے ۔ اور اسے اپنے مخصوص میدان میں قائم رہنا چاہئے ۔ یعنی اس کی ربانی نوعیت کے علاوہ ایک آزاد علت کی حیثیت بھی ہونا چاہئے ۔ ایک متوافق الٰہیاتی نظریے کے حصول کے لئے خدا کے حلول کا معاملہ دو طریق پر ملزوم و مشروط ہے ۔

۱ ۔ اول یہ کہ خدا کے حلول کے معاملے میں تخلیقی اذہان کی صلاحیتوں کو مدغم و متعلق نہیں کر لینا چاہئے بلکہ اسے ان کی انفرادی حیثیت کے لئے گنجائش رکھنی چاہیے ۔

۲ ۔ دوئم یہ کہ باقی کائنات کے اندر حلول کے باوجود ، خدا کو کونیاتی حدود کے اندر اندر رک نہیں جانا چاہئے بلکہ امکانات کے لامتناہی سمندر کی طرح خود کو ان حدود سے ماورا بھی پھیلتے رہنا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چاہیے ۔ یعنی اسے خیر و محبت اور عقل کے قابل لحاظ قوانین کے علاوہ بھی پھیلتے رہنا چاہئے ۔

اس سلسلے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ کنگھم نے الٹھیت کی اصطلاح کو ہمہ از اوست کے معنی میں استعمال کیا ہے ۔ یعنی ایک ایسا نظریہ جو ذہنی و مادی عوالم اور خدا سے ان کے تعلق میں کوئی تفریق نہیں کرتا ۔ کنگھم کہتا ہے کہ ۔ " ایک الٹھیت پرست یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ خدا کائنات میں سرایت کئے ہوئے ہے اور اس سے ماورا بھی ہے ۔ خدا کا تجاذب اس کی اس حقیقت میں ہے کہ کائناتی ترتیب کا فروغ و ارتقا ، خدا کے مشاہدات کے نقوش ہیں ۔ خدا کی ماورائیت کا معاملہ دراصل اس کے رشد و ہدایت اور اثر رسوخ جو خود خدا کی جانب سے ہی ہوتے ہیں ۔ اور اس عمل کے اندر جس عمل کے ذریعے سے خود اس کی اپنی ماہیت کا تعین ہوتا ہے ۔ پر منحصر ہوا کرتا ہے ۔

مگر عام طور پر الٹھیت اور ہمہ از اوست کے نظریات میں تفریق کی جاتی ہے جس میں سے اول الذکر ڈاکٹر مارٹینو اور آخر الذکر ہیگل اور اس کے پیروؤں سے منسوب کئے جاتے ہیں ۔

عالم فطرت اور خدا کے مابین ربط سے متعلق ہر دو متشدد نظریات الاہ پرستی اور وحدت الوجود میں مفاہمت پیدا کر کے ۔ نظریۂ الٹھیت خدا کے تصور میں ترقی کا موجب بنا ہے ۔ وحدت الوجود کے نظریے نے تمام مظاہر فطرت اور وقوعات کو التباسات کے ادنیٰ درجہ پر لا کھڑا کیا ہے ۔ لہذا اس نظریے نے ہمارے روزمرہ کے مشاہدات کو مسترد کر دیا ۔ مزید برآں خدا کو کائناتی عمل تک محدود کر کے وحدت الوجود نے ارتقا و نمو کے تمام تصورات پر کاری ضرب لگائی ہے ۔ برعکس اس کے الاہ پرستی کے نظریے نے خدا سے ہمارے تمام روابط کی دھجیاں اڑائیں چنانچہ الٹھیت ہی وہ نظریہ ہے جو صحیح سمت کا تعین کرتا ہے ۔ کیونکہ یہ جہاں ایک طرف خدا کو کائنات سے ماورا قرار دیتا ہے وہاں یہی نظریہ دوسری طرف خدا کو کائنات میں حلول کردہ قوت کے طور پر بھی تسلیم کرتا ہے ۔ نظریہ الٹھیت کا یہ مبحث کہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خدا ذھن انسانی سے ماورا ھے ، یہ تصور بھی وحدت‌الوجودی تصور میں ارتقا ھی کی ایک صورت ھے ۔ اور اس تصور نے آزادی ارادہ کے امکانات کو ممکن بنا کر خود ھمارے اخلاقی اور مذھبی جذبات کے ساتھ انصاف کیا ھے ۔

اس کے باوجود نظریہ الٰہیت میں بھی کچھ دشواریاں ھیں ۔ یہ تصور کہ انسانی اذھان مکمل طور پر خدا کے حیطۂ اختیار سے باھر ھیں قابل قبول نہیں ۔ کیونکہ ایک ایسا نظریہ خدا کی لامتناھیت اور وحدت کے تصور سے متخاصم ھے ۔ نظریۂ الٰہیت فطری برائیوں کے لئے کوئی تسلی بخش توجیہ نہیں پیش کر پاتا ۔ خدا کائناتی عمل میں حلول کئے ھوئے ھے ، اگر اس قضیے کو مان بھی لیا جائے تو پھر کسی بھی برائی کے نفوذ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی ۔ کیونکہ ھم نے خدا کو مکمل اور عیب سے عاری قرار دیا ھے ۔

د ۔ ھمہ از اوست ۔ Pan-en-Theism

لغوی طور پر Pan کے معنی All ، اور en کے معنی In ، اور Theos کے معنی یونانی زبان میں خدا کے ھوتے ھیں ۔ اس نظریے کی رو سے سب ھی کچھ خدا سے ھے یا خدا کے بطون میں ھے ۔ مگر یہ کہ تمام موجودات کی فنا پذیری کے ساتھ ساتھ ، خدا کی لامتناھی صفات اور صلاحیتیں فنا نہیں ھوتیں ۔ خدا کا اختیار اس ''کونی مادی دنیا،، اور ''حیات و ذھن،، کی دنیاؤں سے کہیں زیادہ ھے ۔ بہ الفاظ دیگر خدا ذھن و مادے کی دونوں دنیاؤں میں سرایت کئے ھوئے ھے اور اس سے ماورا بھی ھے ۔ یہ ان معنی میں سرایت کئے ھوئے ھے کہ یہ تمام وقوعات و مظاھر ، خود خدا ھی کے مظاھر ذاتی ھیں اور خدا اپنے آپ کو انھیں مظاھر کے واسطوں سے آشکار کرتا رھتا ھے اور یہ ماورا ان معنی میں ھے کہ خدا اور دوسرے موجودات کی طرح ان کے ساتھ ساتھ فنا ھونے والا نہیں ھے ۔ یہ کل کائنات سے کہیں زیادہ ھے ۔ اور کائنات کا اپنا ایک آزادانہ اختیاری عالم ھے جہاں کائنات کی اپنی فعلیتیں کار فرما ھیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مختلف مصنفین نے نظریۂ الٰہیت کو مختلف ناموں سے موسوم کیا ہے ۔ کسی نے اس کو ''مطلق وحدیت[1]'' ، تو کسی نے اسے ''مطلق احدی الٰہیت[2]'' کا نام دیا ہے ۔ کیونکہ ان کے خیال میں ایک مطلق و قطعی حقیقت کا وجود ہے جو اپنے آپ کو کائناتی عوامل کے وسیلے سے مختلف مادی اشکال میں ظاہر کرتی رہتی ہے ۔ کنگھم نے اس نظریے کے اظہار کے لئے الٰہیت کی اصطلاح استعمال کی ہے ۔ مگر ڈاکٹر مارٹینو اور کچھ دوسرے افراد نے اسے الٰہیت اور ہمہ از اوست کہا ہے نیز دونوں کے مابین تفریق بھی کی ہے ۔ ہمہ از اوست کی اصطلاح کو انہوں نے ہیگل اور اس کے پیروؤں کے نظریے کے مترادف کے طور پر استعمال کیا ہے ۔

ہیگل کے مطابق افکار اور حقیقت مماثل ہیں ۔ یعنی یہ کائنات ایک عظیم کارگاہ افکار ہے اور جسے ہم فطرت کہتے ہیں جو افکار فی الخارج ہے ۔ یہ ایک عقل مطلق ہے کہ جو خارجی مظہر کے طور پر خود کو آشکار کرتی ہے ۔ فطرت ۔ ذہن اور مطلق میں ایک عضویاتی رشتہ موجود ہے ۔ لہذا اشیا اور اذہان کے مادی عوالم اسی مطلق کا مظہر ہیں ۔ اور یہ کہ یہ اشیائے ذہنی و مادی ''مطلق'' کی حقیقت باطنیہ میں مدغم نہیں ہیں ۔

ہمہ از اوست کا نظریہ خدا اور کائنات کے ربط کے بارے میں دوسرے اور نظریات کے مقابلے میں بعض اعتبارات سے زیادہ خصوصیات رکھتا ہے جن کو ہم یکے بعد دیگرے زیر بحث لائیں گے ۔

الاہ پرستی کے مقابلے میں ہمہ از اوست کا نظریہ خدا کو عضویاتی طور پر کائنات کے مظاہر اور وقوعات سے مربوط بنانے کا وصف رکھتا ہے ۔ الاہ پرستی کے نظریے کے مطابق خدا عمل کائنات سے عضویاتی طور پر غیر متعلق اور اس سے ماورا ہے ۔ لہذا خدا کا ایک ایسا تصور منطقی طور پر اپنی کوئی اساس نہیں رکھتا ۔ مزید برآں ہمارے مذہبی جذبات کا تقاضہ ہے کہ خدا سے کوئی قریبی تعلق متصور

---

1 Concrete Monism
2 Concrete Monotheism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کیا جا سکے مگر الاہ پرستی کا نظریہ اس تعلق کو بحال کرنے سے قاصر نظر آتا ہے ۔ خدا کے بارے میں الاہ پرستی کا یہ تصور کہ کائنات کو خدا نے ایک مخصوص لمحہ زمان میں پیدا کیا ہے ۔ سائنسی اذہان رکھنے والے افراد کے لئے غیر تسلی بخش ثابت ہوا ہے ۔ جب کہ اس کے برعکس ہمہ از اوست کے نظریے کے ساتھ ایسی کوئی دشواری نظر نہیں آتی ۔ وحدت الوجود کے نظریے کے مقابلے میں ہمہ از اوست کا نظریہ ان معنوں میں بہتر ہے کہ یہ خدا کی ماورایت کو تسلیم کرتا ہے ۔ کیونکہ اگر خدا مکمل طور پر عمل کائنات میں سرایت کئے ہوئے ہے تو پھر ہر شے غیر حقیقی ، اور ہمارے تجربات کے دراصل کوئی معنی ہی نہ ہوں گے ۔

جان کیئرڈ کہتا ہے کہ ۔ " وحدت الوجودی فلسفیانہ نظام کی تمام تر کشش اس امر میں ہے کہ یہ نظام خداوندی کے ساتھ ، انسان کے مطلق اتحاد اور مفکر اذہان کے لئے مکمل نفسی وحدت کا حل دے کر ہمارے مذہبی جذبات کے تقاضوں کو پورا کرتا ہے ۔ لیکن نظریہ وحدت الوجود نے منفرد انسانی ذمہ داریوں کو ترک کر کے حقیقت کی محدود دنیا ، فطرت ، خدا اور انسان کو سادہ ، بے رنگ حیثیت کی حد تک گرا کر ایک حقیقی مگر زیادہ گمبھیر فلسفہ کو جنم دیا ہے ۔ یہ ہمیں ایک اصول دیتا ہے جس کی روشنی میں خدا سب کچھ ہے اور سب کچھ خدا ہے ۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ یہ محدود دنیا اور منفرد انسانی روح کی حقیقت سے انکار کئے بغیر خدا کو سب کچھ گردانتا ہے ۔ "[1]

ہمہ از اوست کا نظریہ الٰہیات کے مقابلے میں خدا اور محدود اذہان کے ساتھ عضویاتی ربط کی نشاندہی میں زیادہ خوبیوں کا حامل ہے ۔ الٰہیات کا یہ مبحث کہ انسانی اذہان خدا کی دسترس سے بالکل باہر ہیں ، خدا کے لامتناہی تصور اور اس کی وحدت سے متخاصم ہے ۔ ہمہ از اوست کا نظریہ خدا اور محدود اذہان کے مابین ایک عضویاتی ربط کو قائم کرنے میں بڑی حد تک درست معلوم ہوتا ہے ۔

1 John Caird "Introduction to Philosophy of Religion"

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کے باوجود اس نظریے میں کچھ دشواریاں بھی ہیں یہ نظریہ کہ مادے اور ذہن پر مشتمل یہ تمام کائنات خدا ہی کا ایک مظہر ہے اپنے اندر سریت کا عامیانہ پن رکھتا ہے ۔ چنانچہ سائنسی طور پر یہ نظریہ بھی تسلی بخش نہیں کہا جا سکتا ۔ جدید ذہن کا انسان کسی بھی ایسے نظریے کو اس وقت تک قبول کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہوتا ، تاوقتیکہ وہ اپنے جذبۂ تجسس و تحقق کو تج نہ دے ۔ جدید فلسفیوں کا ایک بڑا طبقہ اس قسم کے نظریات کا متشدد نکتہ چیں رہا ہے ۔ مثال کے طور پر نتائجیت پرست ، نو تصوریت پسند ، نو حقیقت پرست اور وجودیت پرست مفکرین نے ایک ایسے تصور خدا کو مسترد کرنے میں باہم اتفاق کیا ہے ۔ برڈلے اور بوزانکے جیسے تصوریت پرستوں نے بھی اس نظریے کو غیر تسلی بخش کہا ہے ۔ غرضیکہ تمام مکاتب فکر کے مفکرین میں اس قسم کا رجحان شدت پکڑتا جا رہا ہے کہ خدا کا فہم عقل کے بس کا روگ نہیں ہے جیسا کہ ہمہ از اوست کے نظریے کے شدت پسند مویدین کا خیال تھا ۔

۷ ۔ مسئلہ خیر و شر :۔

انسان کا یہ ایک فطری جذبہ ہے کہ وہ دکھوں سے نجات پانا چاہتا ہے اور ایک کامل مسرت اور بے انتہا شادمانی زندگی کی ضمانت چاہتا ہے ۔ اسٹورٹ مل نے ہماری زندگی کے اس پہلو پر بہت زور دیا ہے اور نفسیاتی لذتیت کے نظریے کو ہم سے روشناس کرایا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ کسی چیز کی خواہش کرنا ، اور اسے پا کر مسرور ہونا ۔ یا پھر برخلاف اس کے اس چیز سے اذیت محسوس کرنا ، ان ہر دو مظاہر کو قطعی طور پر ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا ۔ مگر ہم اپنی توقعات کے بالکل برخلاف عام طور پر کچھ ایسی صورت حال کا مقابلہ کرتے رہتے ہیں جو واقعی تکلیف دہ اور روح فرسا ہوتی ہیں ۔ ایک فلسفہ کے طالب علم کے لئے بدی اور دکھ کے مسائل پر غور و فکر کرنا بڑی اہمیت کا حامل ہے ۔

شر کے بارے میں عام طور پر دو مختلف نظریات ہیں ۔ جنہیں قنوطیت[1] اور رجائیت[2] کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ قنوطیت پرستوں

1 Pessimism
2 Optimism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے نزدیک دنیا لازمی طور پر شر ہے ۔ یہ لوگ دنیا کو ایک بدترین جگہ تصور کرتے ہیں ۔ فلسفۂ قنوطیت نے بہت سے مشہور شاعروں اور فلسفیوں کے یہاں بار پایا ہے ۔ مہاتما بدھ نے دکھوں سے نجات پانے کی یہ صورت نکالی تھی کہ ترک دنیا کر لیا جائے ۔ مہاتما بدھ کی حقیقت چہار گانہ میں سے ایک حقیقت ''رنج و غم'' ہے جو حقیقت اول ہے ۔

عمر خیام ، شیلے اور آرنلڈ جیسے شعرا نے بھی قنوطی گیت گائے ہیں شیلے کہتا ہے ۔

''ہمارے سریلے مدھ بھرے گیت دراصل وہ ہی ہیں ، جو ہمارے فسردہ افکار کی یاد تازہ کرتے ہیں ۔۔۔''

برصغیر میں غالب نے اس فلسفے سے متعلق بہت کچھ کہا ہے ، غالب کہتا ہے کہ

قید حیات و بند غم ، اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

مگر قنوطیت کے نظریے کی فلسفیانہ توضیح کے لئے ہمیں شاپنہاور کے افکار سے رجوع کرنا چاہیے ۔ شاپنہاور کے نزدیک یہ زندگی رنج و آلام اور مایوسیوں و ناکامیوں سے پر ہے ۔ وہ ''خواہش'' کو ایک بنیادی حقیقت تصور کرتا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ خواہش کا معاملہ کچھ یوں ہے کہ اس کی تسکین کبھی ہماری زندگی میں نہیں ہو پاتی ، کیونکہ خواہش کئے جانے کا عمل تمام عمر دوامی طور پر مسلسل ہوتا رہتا ہے اور مکمل طور پر اس تواتر کی تسکین کی کوئی صورت ممکن نظر نہیں آتی ۔ چنانچہ ہوتا یہ ہے کہ نا آسودہ امنگوں کا ایک لامتناہی سلسلہ ہمیں ہمیشہ دکھوں اور خساروں میں مبتلا رکھتا ہے اور اذیتوں اور محرومیوں سے نجات کی کوئی صورت نہیں نکل پاتی ۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ یہ دنیا برائیوں سے بھری ہوئی ہے ۔ اس مسئلے کو بھی مختلف شعرا نے اپنے اپنے طور پر قلمبند کیا ہے ۔ چنانچہ غالب نے اس موضوع کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوس کو ہے نشاط کار کیا کیا
نہ ہو مرنا تو جینے کا مزہ کیا

رجائیت کے فلسفیانہ نظریے کی رو سے ہماری یہ دنیا تمام ممکنہ دنیاؤں میں سے سب سے بہتر دنیا کی حیثیت سے پیدا کی گئی ہے۔ چنانچہ براؤننگ کے پائیپا[1] نے امید پروری کے بڑے نغمے گائے ہیں۔ براؤننگ کہتا ہے کہ ــ

"وہاں آسمانوں میں جب تک خدا ہے ــ یہ دنیا تادوام فروزاں اور منور بنی رہے گی ــ"

لائبنیز اس نظریے کا سب سے بڑا مبلغ گذرا ہے۔ اس نے اپنی تصنیف Theodicy میں عقلی استدلال کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ہماری یہ دنیا تمام ممکنہ دنیاؤں میں سے سب سے بہتر حیثیت کی حامل دنیا ہے۔ چنانچہ رجائیت پسند مفکرین دنیا کی تمام بہترین اشیا کو قابل لحاظ گردانتے ہیں اور شر کے وجود کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔

مگر نہ تو قنوطیت ــ اور نہ ہی رجائیت دونوں ہی نظریات ہمارے لئے زندگی کی کوئی واضح تصویر پیش کرتے ہیں۔ دونوں ہی نظریات انتہا پسندی کے رجحان کی طرف مائل ہیں جن کی بنیاد انسان کی نفسی تدبیر اور طبیعت پر ہے۔ خیر و شر کے مسائل غائر ما بعدالطبیعاتی اہمیت کے حامل ہیں اور بلا شبہ ہمارے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ان دو میں سے کسی ایک کو بھی نظر انداز کر کے اپنی راہ حیات پر آگے بڑھ سکیں۔

اخلاقی اور فطری برائیوں سے انکار بہر حال نہیں کیا جا سکتا۔ فطری شر مثلاً ــ طوفانی ہوائیں، زلزلے، سیلاب اور وبائی بیماریاں، علاوہ ازیں اسی قسم کی دوسری تباہ کاریاں انسانی معاشرے میں بڑے پیمانے پر پسپائی اور پریشانیوں کا سبب بنتی ہیں۔ یہ ہمارے مشترکہ مشاہدوں کے وہ حقائق ہیں جن سے انکار ممکن نہیں۔ یہاں تک کہ اخلاقی شر کا معاملہ بھی کچھ اسی طرح کا ہے کہ انسانی ذہن کی میکانکی مساعی کے نتیجہ میں ہولناک جنگوں کا سلسلہ، بے گناہوں کی

1 Browning's Pippa

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعذیر بے جا کا ارتکاب ، یہ وہ چند صورتیں ہیں جن سے انسانی معاشرہ زبوں حالی کا شکار رہتا ہے ۔

تاہم اس کے برعکس دنیا کی مسرتوں سے بھی انکار کا کوئی جواز موجود نہیں ۔ کیونکہ جب تک ہم صحت مند ہیں دنیا میں ایک خوشحال زندگی گذار سکتے ہیں بشرطیکہ ہم ایسا کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں ۔ ہم باہمی رفاقت کی لذتوں سے محظوظ بھی ہو سکتے ہیں اور فطرت کے حسن و جمال سے مستفیض ہو سکتے ہیں ۔ اس کے علاوہ ہم اپنی زندگی کو اور بہت سے طریقوں سے پر مسرت بنا سکتے ہیں ۔ پیٹرک لکھتا ہے کہ ــــ صحت مند ہونے کی صورت میں طبیعی اور نفسی مسرتیں دکھ و آلام پر غلبہ پا سکتی ہیں ۔ سماجی خوشحالی کی صورت میں اخلاقی خیر ، اخلاقی شر پر غالب آ سکتا ہے[1] ۔

دور حاضر کے فلسفہ میں قنوطیت اور رجائیت کے ہر دو فلسفیانہ نظریات کو مفکرین نے ترک کر دیا ہے ۔ کیونکہ ان نظریات کا رجحان انتہا پسندانہ ہے اور اب ایک نیا نظریہ وجود میں آیا ہے جسے ''اصلاحیت[2]'' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ اس نظریہ کی رو سے یہ دنیا نہ تو بہت بری ہے اور نہ ہی بہت اچھی ہے ــ بلکہ یہ بتدریج بہتری کی طرف ہی جا رہی ہے ۔ اب یہ عقیدہ زور پکڑتا جا رہا ہے کہ اخلاقی شر کو بہ آسانی زائل کیا جا سکتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ انسانوں میں باہم بھائی چارگی کے جذبات کی تخم ریزی کی جائے ۔ یہاں تک کہ خود فطری شر پر بھی قابو پایا جا سکتا ہے گرچہ ذہن انسانی اپنے افعال و اعمال میں پوری منصوبہ بندی اور احتیاط کو پیش نظر رکھ کر زندگی کے میدان میں ارتقائی منازل طے کرنا سیکھ لے ــ تو اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ فطری شر یعنی وبائی امراض ، سیلابوں ، اور قحط جیسی مصیبتوں پر بھی قابو پایا جا سکتا ہے ۔ غرضیکہ اصلاحیت کا نظریہ دراصل امید و رجا کا نظریہ ہے ۔

---

1 Patrick "Introduction to Philosophy"
2 Meliorism

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۸ ۔ خدا اور مسئلۂ شر ۔ (شر کا وحدت الوجودی جائزہ)

خدا کے بارے میں تمام مذہبی تصورات ۔ یعنی ایک رحیم و کریم النفس ، ایک قادر مطلق مکمل وجود خدا کے تصورات پر مشتمل ہے ۔ لیکن خدا کا ایک ایسا تصور اخلاقی اور فطری شر کے مظاہرے سے میل نہیں کھاتا ۔ کیونکہ اگر خدا رحیم و کریم ہے تو پھر یہاں شر کا وجود کیوں ہے ۔ ؟

اس ضمن میں حافظ شیرازی کہتے ہیں کہ

درمیان قعر دریا تختہ بندم کردہ ای
باز می گوئی کہ دامن تر مکن ہشیار باش

اس سلسلے میں میر تقی میر کہتے ہیں کہ

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

نظریۂ وحدت الوجود شر کی حقیقت ہی سے منکر ہے ۔ اسپنوزا کہتا ہے کہ جیسا کہ خیر و شر کی اصطلاحوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اصطلاحیں اپنے تئیں کسی قطعی و اثباتی تصور کی حامل نہیں ہیں ۔ کیونکہ ان میں سے کوئی ایک ہی شے کسی ایک لمحہ میں اچھی بھی ہو سکتی ہے اور بری بھی ہو سکتی ہے ۔ اور ان ہر دو تصورات سے مختلف بھی ہو سکتی ہے ۔ لہذا شر کی توجیہہ و توضیح کا بھی کوئی جواز نہیں معلوم ہوتا ۔ فطری حادثات ، موت و بیماری کی شکل میں شر کے وجود سے انکار بھی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ امور ہمارے مشترکہ مشاہدوں کے حقائق ہیں اور ان سے منکر ہونا ، گویا حقیقت کو جھٹلانے کے مترادف ہوگا ۔

دراصل خدا کا وحدت الوجودی تصور شر کی توضیح نہیں کر سکتا ۔ کیونکہ اگر سب ہی کچھ خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے ، تو پھر کوئی بھی مظہر و مشہود شر ، دراصل خدا ہی کا مظہر ہے ۔ اگر ہم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خدا کو ایسا ہی سمجھ لیں تو پھر خدا کا رحیم و کریم اور قادر مطلق ہونا مشکوک ہو جاتا ہے اور خدا کی یہ صورت حال خدا کو اس کے مروجہ مرتبہ و منصب سے اٹھا کر ایک ناقص وجود میں مبتذل کر دیتی ہے ، یعنی ایک ایسا خدا جو شر سے مقابلے کا حوصلہ نہیں رکھتا ۔ چنانچہ یوں خدا کی قدرت کاملہ کا تصور مجروح ہوتا ہے ۔ دوئم یہ کہ نظریۂ وحدت الوجود کی رو سے خدا محدود اذہان (ذہنوں) میں سرایت کئے ہوئے ہے ۔ لہذا انسان کی آزادیٔ ارادہ کا ماجرا بھی باقی نہیں رہ جاتا اور یوں انسان کو اس کے گناہوں اور جرائم کا ذمہ دار نہیں قرار دیا جا سکتا اور خدا ہی ہمارے تمام اخلاقی شر کا ذمہ دار ٹھہرتا ہے ۔ اور یوں خدا کا یہ تصور کہ خدا ہی تمام عالموں کا اخلاقی حکم ہے باطل ٹھہرتا ہے ۔

اخلاقی شر سے متعلق الاہ پرستی ، الٰہیات اور ہمہ از اوست کے نظریات بہتر توجیہات پیش کرتے ہیں ۔ ان نظریات کی رو سے انسان کو آزادیٔ ارادہ ہے لہذا انسان اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے ۔ الٰہ پرستی کا نظریہ فطری شر کی توجیہ دنیا کے ثانوی قوانین کے حوالوں سے کرتا ہے ۔ نظریۂ الٰہیت اور ہمہ از اوست کے نظریے نے اس مسئلے کو پراسرار بنا دیا اور شر کو خیر کے لئے ایک لازمہ قرار دیا ۔ ان نظریوں کی رو سے "کوئی شے" مطلق بدی نہیں ہے بلکہ ابدیت کے پیش نظر ــ شر دراصل کونیاتی نظام کے ابدی تسلسل میں خیر کے حصول کا ایک ذریعہ ہے ۔ یعنی ــ Sub Specie Aeternitatis

اس سے قطع نظر کہ اوپر کیا کچھ کہا جا چکا ہے ، یہ حقیقت پھر بھی باقی ہی رہ جاتی ہے کہ جب ایک بار خدا کے کریم النفس اور قادر مطلق وجود کو تسلیم کیا جا چکا ہے ، شر کی توجیہ کا کام دشوار گذار ہو جاتا ہے ، اور شر کے وجود سے قطعی انکار ہمیں تضادات کا شکار بنا دیتا ہے ۔ فطری شر مثلاً ــ طوفانی ہواؤں ، سیلابوں ، زلزلوں ، وبائی امراض اور موت کا معاملہ ــ خدا کی کریم النفسی اور رحمت کے لئے ایک کھلا چیلنج ہے ۔ درحقیقت انسان اکثر اپنے مذہبی اعتقادات کو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس وقت تیاگ دیتا ہے جب وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی مذہبی زندگی اور نیک اعمال بھی اسے فطری شر سے نجات نہیں دلا سکتے۔

مفکرین کے ان بیانات سے اس امر کی نشاندھی ہوتی ہے کہ خدا کے دینیاتی تصورات میں تجدید نو کی ضرورت ہے۔ اور یہ امر ہمارے لئے اس وقت زیادہ آسان ہو جاتا ہے کہ ہم خدا کی شخصی آمر کی حیثیت کو ختم کر دیں بلکہ خدا کو ایک ایسی قوت کی حیثیت سے سمجھا جانا چاہئے جو ہمارے ساتھ ساتھ ہے اور نیک اعمال کی جانب ہمیں راغب کرتی رہتی ہے، اور خیر کے حصول کے راستے میں جو بھی رکاوٹ آتی ہے اس پر غلبہ پا کر حصول خیر میں ہماری رہنمائی اور مدد کرتی ہے۔ یعنی خیر کا اعلیٰ سے اعلیٰ تر ان مرتبہ حاوی ہوتا چلا جاتا ہے اور پست درجے کا خیر شر میں بدل جاتا ہے۔

عہد حاضر میں انسانوں کے اخلاقی ارتقا کے پیش نظر اخلاقی شر اور گناہ کا ماجرا دراصل خود انسان کی اپنی خواہش کہ جسے وہ دوسروں کی خواہشات پر مسلط کرنا چاہتا ہے، انسان کی اسی غلط فکری صورت حال سے پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ خدا کو ان شرور کی توجیہ میں شامل نہ کرنا چاہئے۔

اصلاحیت ــ کی اصطلاح ایلیٹ کی تراشی ہوئی ہے۔ جس سے یہ مفہوم لیا جاتا ہے کہ یہ دنیا نہ تو بالکل ہی اچھی ہے اور نہ ہی بہت زیادہ بری ــ اصلاحیت کے نظریے کے مطابق خیر و شر دونوں ہی اضافی مظہر ہیں اور یہ ہر دو مظاہر قابل تغیر و تبدل ہیں۔ چنانچہ انسان اس دنیا کے حالات کو متحدہ مساعی کے ذریعہ بہتر سے بہتر بنا سکتا ہے۔

غرضیکہ ہمارے لئے یہ ہی صورت زیادہ بہتر ہے کہ بجائے اس کے کہ ہم اپنی پریشانیوں اور خساروں کے لئے خدا پر طعنہ زن ہوں اور دوسروں کو اپنے آپ پر خندہ زن ہونے کا موقع فراہم کریں ــ ہمیں یہ چاہئے کہ مستحکم اور استوار بنیادوں پر خیر کی ترویج و نفوذ کے لئے اور شر کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لئے انسانی معاشرے کے طبیعی، حیاتیاتی اور سیاسی حالات کو مائل بہ فروغ کریں۔

www.KitaboSunnat.com
محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سولھواں باب

وجودِ باری تعالیٰ کا اثبات

۱ تعارف

دنیا کے تمام بڑے مذاھب خدا کو ایک ھمہ جائی و قادر مطلق نیز علیم روحیتی وجود کی حیثیت دیتے ھیں جو تمام نظام کائنات کا خالق و قیوم ھے ۔ ایک ایسا روحیتی وجود جو لازمی طور پر مافوق الادراک ھے اور انسان کے لئے یہ ممکن ھی نہیں کہ وہ اس وجود کا مشاھدہ کر سکے ۔ بلکہ اس کے برعکس انسانوں کو اس کا تصور مذھبی جذبات کے ھاتھوں اس کی عبادات و استغراق کے واسطے سے ھی ھو سکتا ھے ۔ لہذا معلوم یہ ھوا کہ خدا کا معاملہ دراصل ایمان و ایقان نیز عقیدے کا معاملہ ھے ۔ چنانچہ خدا کے وجود کا تجربی ثبوت پیش یا افتادہ وجوہ کی بنا پر نہیں دیا جا سکتا ۔ مگر دشواری یہ ھے کہ انسان خود اپنے آپ کو مطمئن کرنا چاھتا ھے اور دوسروں کو بھی اس عقیدے کی صداقت سے متعلق قائل دیکھنا چاھتا ھے ۔ انسانی تہذیب کے ھر دور میں ایسے انسان آتے رھے جنھوں نے خدا کے بارے میں اپنے اپنے خیالات کا کچھ نہ کچھ اظہار ضرور کیا ھے اور ساتھ ھی ایسے لوگ بھی ھر دور میں ضرور ھوا کرتے ھیں جو اس طرح کے عقائد کے استناد پر سوال اٹھاتے رھتے ھیں ۔ لہذا خدا کے معتقدین اس سلسلے میں مختلف شواھد پیش کرتے رھتے ھیں کہ خدا موجود ھے ۔ ھر چند کہ یہ شواھد دشواریوں اور سقم سے ھرگز خالی نہیں تاھم یہ بات ضرور ھے کہ ان بندگان خدا کی مسلسل مساعی سے مختلف نقطہ ھائے نظر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وجود میں آئے جو خدا کے وجود کے بارے میں اپنے اپنے طور پر روشنی ڈالتے ہیں۔

اس سلسلے میں جان کیئرڈ کہتا ہے کہ ــ "ان شواہد کے بارے میں عام دنیوی نقطۂ نظر سے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان پر عموماً اعتراضات ہوتے رہتے ہیں، مگر مذہب کے بالراست منطقی تجزیہ کے اعتبار سے اس امر کا کھوج لگانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح پر انسانی جذبات نے خدا کے علم سے ناطہ جوڑا، اور اسی علم و عرفان کی یافت میں انسان نے اپنی اعلیٰ فطرت کی تسکین کا راز پالیا ــ چنانچہ یہ شواہد بجائے خود بڑی قدر کے حامل ہیں[1]۔"

خدا کے وجود کے اثبات میں فلاسفہ اور ماہرین دینیات نے مختلف دلائل دئے ہیں۔ ان دلائل کو عموماً تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اول وہ دلائل جن کا تعلق نظام فطرت کی عمومی نوعیت سے ہے۔ دوئم وہ دلائل جو مشہود بالذات اصول اولیہ کے طور پر قبل از تجربی ہیں، اور تیسرے قسم کے دلائل کی نوعیت مذہبی لوگوں کے اخلاقی تجربوں سے مختص ہے۔ دلائل کی اولین نوعیت کو پھر دو ذیلی خانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ جن کو عرف عام میں۔

۱۔ کونیاتی دلیل یا عـلّی دلیل،

۲۔ اور غایاتی دلیل ــ کہا جاتا ہے۔

دوسری اور تیسری قسم کی دلیلوں کو علی الترتیب ــ

۳۔ وجودیاتی دلیل ــ

۴۔ اور اخلاقی دلیل کے مشہور عام نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۱۔ کونیاتی دلیل ــ یا عـلّی دلیل ــ

Cosmological or Causal Argument

کونیاتی استدلال خدا کے وجود کے اثبات کی ایک ایسی کوشش ہے جس کا انحصار نظام کائنات کی ماہیت کے تجزیے پر ہے۔ اس استدلال کی بھی عموماً دو صورتیں بیان کی جاتی ہیں ــ

1 John Caird "Philosophy of Religion"

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(الف) کائنات کو معلول کی حیثیت دی جاتی ہے ، اور خدا کو اس معلول کی علت بے علل[1] متصور کیا جاتا ہے ۔

(ب) کائنات کی حیثیت ایک مظہر کی ہے ، جس کی حقیقی تعقلی ماہیت[2] کو خدا میں فرض کیا جاتا ہے ۔

(الف) کائنات معلولات کا ایک نظام ہے ۔ جس کا تنقیدی تجزیہ کائنات کو اس کے مقدم حالات کے معلولات کے طریق پر اخذ کرتا ہے ۔ اور پھر وہ ہی حالات مزید تجزیے کے بعد کچھ دوسری علتوں کے معلول قرار پاتے ہیں ۔ جو اپنی باری آنے پر اپنی مقدم علتوں کے معلول بن جاتے ہیں ۔ شرطیکہ ہوں ہماری مساعی ، مظہری اشیا کے تیقن کے سلسلے میں ، ایک لا متناہی رجعت[3] کا طویل زنجیرہ بناتی چلی جاتی ہیں ۔ لیکن کسی ایک صورت حال کا قائم رہنا دشوار معلوم ہوتا ہے ۔ کیونکہ یہ صورت حال ایک قطعی توجیہہ کے طور پر غیر تسلی بخش ہے ۔ علت اول کا مفروضہ جو موجود بالذات ، بالذات علت کی حیثیت رکھتا ہے اور جو تمام موجودات کی ایک بہتر توجیہہ پیش کرتا ہے ، زیادہ بہتر ہے ۔ اور یہی بالذات علت ، اور موجود بالذات علت اول خود خدا ہی کی اپنی ذات ہے ۔

(ب) مظہری کائنات عارضی ، فنا پذیر اور غیر حقیقی ہے ۔ دنیا کا یہ مظہری پہلو انسان کے ذہن میں اس تجسس کا سبب بنتا ہے کہ آخر کار کوئی نہ کوئی مستقل و غیر متغیر اور یقینی وجود ہونا چاہئے ۔ اور ایسا وجود خدا کے علاوہ کوئی اور نہیں ہو سکتا ۔ ہمارا محدود شعور یا فکر محدود خود بھی ایک ایسی ماورائیت کی جانب ایک واضح اشارہ کرتا ہے کہ ہماری یہ دنیا ایک ایسا علاقہ ہے جس میں محسوس و عارضی اشیا اپنا وجود رکھتی ہیں اور

---

1 Uncaused cause
2 Substantial Noumenal Character
3 Regressus ad infinitum

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کم از کم ایک ایسے تصور سے ایک ایسا رشتہ ضرور بنتا ہے جو غیر مرئی اور ابدی حیات کی نشاندھی کرتا ہے ۔ یعنی ایک ایسا وجود جو غیر متنوع ہو ۔ ہونا چاہئے ، یا یہ کہ جہاں تغیر کا کوئی عکس نہ ہو ۔

ڈاکٹر مارٹینو نے کونیاتی استدلال کو ایک ذرا مختلف انداز سے پیش کیا ہے ۔ اس کے استدلال کی بنیاد علیت کے تصور کے تجزیے پر مبنی ہے ۔ مارٹینو کے خیال کے مطابق علت کے تصور سے طاقت ، قوت و توانائی ، حکم و ہدایت کا ہی تصور ہمارے سامنے آتا ہے ۔ ایک مخصوص علت نتیجہ کے طور پر اپنے ان ہی اصولوں کے سبب ایک مخصوص معلول ہی پیدا کرتی ہے ۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ طاقت ، قوت و توانائی، حکم و ہدایت کے تصورات کو ہم خود ہی اپنی نفسی فعلیت کے مشاہدۂ باطنی کے تجزیے کے واسطے سے اخذ کرتے ہیں ۔ ہم نفسی توانائی سے آگاہ ہوتے ہیں اور یہی آگہی ہماری اکثر فعلیتوں کے لئے رہنما قوت کی حیثیت سے کام کرتی ہے ۔ بہ الفاظ دیگر ہمیں اپنے ارادے کا اولین علم ہوا کرتا ہے ۔

آرمسٹرانگ کہتا ہے کہ ــــ ''ضوئے کاشفہ[1] کی ایک ہی جھلک ہمیں ''اپنے ارادے،، کی با شعور قوت نافذہ کا عرفان دیتی ہے ، اور ساتھ ہی اس کے مقابلے میں ایک دوسری قوت کا احساس بھی ہوتا ہے ، اور میں یہ محسوس کرنے لگتا ہوں کہ ''وہ بھی،، میرے ارادے ہی کی طرح کوئی دوسرا ارادہ ہے ۔[2]،،

یعنی بہ الفاظ دیگر جب کبھی کسی معلول میں کوئی تبدیلی واقع ہوتی ہے تو ہمارا یہ یقین ہوتا ہے کہ اس وقوعہ کا سبب ایک قوت ارادی ہے ۔ چنانچہ اسی تصور پر تمام کائنات کو قیاس کیا جا سکتا ہے ۔ جس کی علت لا متناہی طور پر طاقتور ، مکمل ، موجود بالذات اور شعور بالذات ارادہ ہے ۔ لہٰذا ایک ایسے ارادے کو ہی ارادۂ خداوندی کہا جانا چاہئے اور جسے تمام عالم کا حاکم و خالق ہونا چاہئے ۔ مگر اس طرز استدلال میں بھی خامیاں موجود ہیں اور وہ یہ ہیں کہ ــ

1 Revealing Flash
2 Armstrong—"Agnosticism and Theism" page 187

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱ ۔ علت اولیٰ کا مفروضہ اس بنیاد پر ہدف تنقید بنایا گیا کہ یہ غیر تسلی بخش ہے۔ کیونکہ یہ بات پھر بھی تشنۂ توجیہ رہ جاتی ہے کہ آخر علت اولیٰ کا وجود کس طور پر ممکن ہوا ۔ سائنسدانوں کا کہنا ہے کہ عدم سے کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی لہذا خدا کا وجود پھر بھی ایک غیر ثابت شدہ مفروضہ کی ہی حیثیت رکھتا ہے ۔

مزید برآں جیسا کہ کیٹرڈ کہتا ہے کہ ۔ ”ایک محدود یا ممکن معلول سے ہم ایک محدود یا ممکن علت کا ہی استخراج کر سکتے ہیں ۔ یا پھر ہم زیادہ سے زیادہ اسی طرح کی علل کی ایک غیر مختتم ترتیب و تواتر کے نتیجے تک پہنچتے ہیں ۔ محدود معلولات سے کسی قطعی علت کا استخراج کرنا غیر منطقی تضاد کا حامل ہے ۔“

۲ ۔ مارٹینو کا یہ مبحث کہ مطلوبہ معلول کی دریافت کے لئے علی توانائی[1] کو کسی نہ کسی ہدایت کی ضرورت ہوا کرتی ہے ۔ درست نہیں ، کیونکہ بسا اوقات علل معلولات کو کسی واسطے کی رشد و ہدایت کے بغیر ہی اتفاقی طور پر پیدا کر لیتی ہیں ۔

۳ ۔ کانٹ نے کونیاتی یا عِلّی استدلال کو اس بنیاد پر ہدف تنقید بنایا ہے علیت کے تصور کا اطلاق ”شے بالذات“ یا خدا پر نہیں ہو سکتا ۔

۲ ۔ غایاتی دلیل Telsological Argument :—

Teleology کی اصطلاح یونانی لفظ Telos سے لی گئی ہے جس کے معنی End یا Purpose یعنی مقصد و غایت کے ہیں ۔ غایاتی دلیل خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی ایک ایسی کوشش ہے جس کی رو سے کائنات بہ حیثیت ایک کل کے ، ایک غایاتی فعلیت کی نشاندہی کرتی ہے ۔

خدا کے وجود کے تمام شواہد میں سے غایاتی طرز استدلال سب سے زیادہ معروف ہے ۔ یہاں تک کہ مشہور زمانہ متشکک ہیوم کہتا ہے

---

1 Causal Energy

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ ــــ ''نظام کائنات میں جہاں کہیں نظر دوڑائیے ، ہر ہر جگہ ایک نہ ایک غایت ، ایک نہ ایک ارادے اور ایک نہ ایک منصوبے کی کارفرمائیاں ہی نظر آئیں گی ، چنانچہ ایک انتہائی سطحی ، بے حد غبی مفکر ہی عموماً اس نظام کو ذرا مشکل ہی سے بے سود و بے کار متصور کر سکتا ہے ۔''

''حقیقت تو یہ ہے کہ کوئی ایسا شاہد کہ جو شاذ و نادر ہی مشاہدوں کی زحمت گوارا کرتا ہے ، وہ بھی انتخاب و تدراج ، تطبیق و ترتیب کی ان علامات کو دیکھ کر ورطۂ حیرت میں پڑ جاتا ہے اور ایک با مقصد منظم کائنات کا قائل ہو جاتا ہے ۔ ذی حیات اشیا کی ساخت پر اگر ہم ایک گہری نظر ڈالیں تو ہم دیکھیں گے کہ ان کی ساخت کا ہر ہر عضو بقائے حیات کے کاروبار میں پوری طرح شریک و معاون ہوتا ہے ــ آنکھ ... دیکھتی ہے ، دانت .... چباتے ہیں ، اور ذہن .... فکر کرتا ہے ۔ پرندوں کے پر ، چوپایوں کے پاؤں ، مچھلی کے کلپھڑے ، صرف ایک دوسرے سے ان معنی میں تو ضرور مختلف ہوتے ہیں کہ پر اڑنے میں ، پاؤں دوڑنے میں اور کلپھڑے تیرنے میں مددگار ہوتے ہیں ، ورنہ ان میں اور کوئی فرق نہیں ، اور یہ کہ یہ سب کے سب بقائے حیات ہی کی جانب مشترکہ مساعی میں لگے رہتے ہیں۔''[2]

انتخاب و تدراج اور نظم و ضبط کے ان مظاہر سے اس امر کی واضح نشاندہی ہو جاتی ہے کہ ان مظاہر کا خالق ایک صانع و عاقل وجود رکھتا ہے ۔ چنانچہ ان مظاہر کی توجیہ اندھے میکانکی قوانین کی بنیاد پر نہیں کی جا سکتی ۔ بلکہ یہ کسی نہ کسی اصول عاقل کی ہدایت کا ہی نتیجہ ہیں ۔ سینٹ اکیوینس کہتا ہے ــ کہ ''لازمی طور پر کوئی نہ کوئی ایسا وجود عاقل ضرور ہے جو ان فطری اشیا اور ان کے مقاصد کا تعین کرتا ہے ــ اور اسی وجود عاقل کو ہم خدا کہتے ہیں''[3] ۔

---

1 Hume—"Dialogues on Natural Religion"—p. 12.
2 C.H. Whiteley—"Introduction to Metaphysics"—p. 123.
3 St. Aquinas—"Summa Teologica", Art. 3

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قدیم یونانی فلسفہ میں افلاطون اور ارسطو نے کائنات کے تشکل میں ایک عاقل و منظم صورت حال پر زور دیا ہے اور کہا کہ اس کارخانۂ عالم کے پس پشت ایک نہ ایک مقصدیت کی کار فرمائی ہے۔

فلسفۂ جدید میں تمام تصوراتی فلاسفہ مثلاً فشٹے، ہیگل، شنر، لاؤتزے، وونڈٹ، پالسن اور بہت سے دوسرے فلاسفہ اس رائے سے متفق نظر آتے ہیں کہ کائنات غایاتی و عاقل، با معنی اور با مقصد ہے۔ مارٹینو نے بھی منصوبہ بندیوں کی ان علامات کے پیش نظر اس کارخانۂ عالم کو ایک لا متناہی اصول عاقل پر منطبق کیا ہے۔

دنیا میں مقاصد کو دو طرح پر منطبق کیا جاتا ہے۔ اول طریق تو یہ ہے کہ کائنات میں مقاصد کو خارج سے متعلق کیا جاتا ہے، اور وہ خارج خدا ہے۔ دوسرا طریق یہ ہے کہ دنیا تصور مطلق کی شعور بالذات قوتوں سے کہ جو اس نظم کائنات میں از خود سرایت کئے ہوئے ہے — سے متعلق ہے۔

یہ نظریہ کہ غایات کا تعین دنیا سے خارج کہیں اور سے ہوتا ہے، فلسفیانہ فکر سے میل نہیں کھاتا۔ کیونکہ کوئی ایسا نظریہ خدا کو محض ایک معمار کی حیثیت سے زیادہ کچھ اور نہیں گردانتا۔ اور اس امر کی توجیہہ بھی نہیں کر پاتا کہ خدا اور کائنات میں عضویاتی ربط کیوں کر ممکن ہو پاتا ہے۔ چنانچہ یہ نظریہ کہ غایت عالم کے بطن میں ہے، جس کو ہیگل اور اس کے پیروؤں نے آگے بڑھایا، کائنات کی زیادہ بہتر توجیہہ کا باعث نظر آتا ہے۔

پروفیسر ایل۔ ٹی۔ ہنڈرسن جو ہارورڈ یونیورسٹی میں حیاتیاتی کیمیا کے استاد تھے، کہتے ہیں کہ ''اور تو اور غیر نامیاتی فطرت میں بھی مقصدیت کا سراغ ملتا ہے۔ انھوں نے بے شمار ایسی مثالیں یکجا کی ہیں جن سے نئی سے نئی اشیا کے ظہور اور ان کے قوت زا امکان اور ماحول کے ساتھ ہم آہنگ ہونے کی مختلف صورتوں کا پتہ چلتا ہے۔ پروفیسر موصوف کہتے ہیں کہ اس ہم آہنگی کو میکانکی فارمولوں یا مادی اصولوں پر نہیں پرکھا جا سکتا۔ بلکہ اس کے لئے غایاتی توجیہہ کا ہونا زیادہ بار آور اور بہتر ہے۔''

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مگر اس دلیل میں بھی کچھ نہ کچھ دشواریاں آڑے آتی ہیں، جن کا تذکرہ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ اس کے دوش بدوش انتخاب و تدارج اور مطابقت کے علاوہ، ایسی بہتیری علامتیں بھی ملتی ہیں جن سے اس دنیا میں بے تکے پن، تناقصات اور مختلف برائیوں کی نشاندھی ہوتی ہے۔ غایاتی استدلال کے حامی مفکرین فطری و اخلاقی شر کو نظر انداز کر دینے میں حق بجانب نہیں۔

۲۔ دوسری طرف خارجی غایت کے تعین کا تصور بھی اس لئے قابل اعتنا نہیں کہ یہ خدا کو ایک ''مشینی ہیوت،، کی پستی تک کھینچ لاتا ہے۔ یہاں تک کہ غایت فی البطن کا تصور بھی خدا کے تصور کو ایک کائناتی مواد کی تحدید میں لا جکڑتا ہے۔ اس سے یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ خدا مادے کا خالق ہے۔

۳۔ یہ استدلال خدا کو صرف ایک بہترین صناع کی حیثیت ہی دے پاتا ہے۔ لیکن مذاہب کا خدا تو کچھ زیادہ ہی مقدس و منزہ ہستی ہے۔ جو یقیناً محض ایک صناع سے کہیں بہتر ''صورت وجود،، ہے۔

۳۔ وجودیاتی دلیل Ontological Argument :-

وجودیاتی استدلال۔ عقلیت پرستوں کے یہاں خدا کے وجود سے متعلق ہمارے عقائد کے استحکام کے لئے ایک آلۂ کار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے خود خدا کے تصور سے ہی خدا کے وجود کا استنباط یا اثبات ہوتا ہے۔ گویا یہ کہ تصور اسی چیز کا ہو سکتا ہے جو اپنا وجود رکھتی ہو۔ یہ روایتی وجودیاتی استدلال سینٹ اینسلم۔ جو کنٹربری کا اسقف اعظم (۱۱۰۹ — ۱۰۹۳ء) تھا، منسوب کیا جاتا ہے۔ انسیلم[1] کہتا ہے۔ کہ

''ہم خدا کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ یہ (خدا) ہماری فکر کا سب سے بڑا امکانی معروض ہے۔ لہذا جب کوئی معروض فکر

1 St. Anselm, Archbishop of Canterbury

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

موجود ھی نہ ھو ۔ تو اس جیسا کوئی دوسرا معروض بالکل اسی کے مانند موجود ھو سکتا ھے اور جو یقیناً اس سے بڑا ھوگا ۔ غرضیکہ فکر کے تمام تر ممکنہ معروضات میں سب سے بڑے معروض کو لازماً موجود ھونا چاھئے ۔ لہذا عظیم سے عظیم تر ۔ اور عظیم تر سے عظیم ترین ، اور پھر اس سے بھی عظیم تر کا وجود تو ممکن ھے ۔ خواہ یہ سلسلہ کتنا ھی لا متناھی ھو ، آخر کار خدا ھی کے وجود پر منتج ھوگا ۔ لہذا معلوم یہ ھوا کہ ''خدا ھے۔''

یہ استدلال ھمیشہ ھی مذھبی افراد کی جانب سے ھدف تنقید بنتا رھا اور ایک وہ وقت آیا کہ یہ استدلال لوگوں کے ذھن سے محو ھوگیا تا آنکہ اسے ایک بار پھر ڈیکارٹ نے مدلل طریق پر پیش کیا ۔

نفسی تصورات کے تجزیے کے واسطے سے ڈیکارٹ نے یہ استدلال کیا کہ ھمارے مختلف وھبی تصورات ھوا کرتے ھیں جن کے دوران ھم مخصوص تصورات مثلاً ۔ لا متنھی ، خود مختار اور اکمل وجود کا ادراک کرتے ھیں ۔ مگر علیت کی قدر و قیمت اس امر کی مقتضی ھے کہ ھر معلول کے خاصے اسباب ھونا لازمی ھیں ۔ لہذا اس لا متناھی اور اکمل وجود کو معلول گردانتے ھوئے ڈیکارٹ کے پیش نظر پھر ایک مسئلہ تھا کہ آخر اس معلول کی بھی کوئی نہ کوئی موزوں علت تلاش کی جائے ۔ ھم بذات خود کسی ایسے تصور کو پیدا کرنے پر قادر نہیں ھوا کرتے کیونکہ ھم تو خود بھی محدود اور نا مکمل وجود کی حیثیت رکھتے ھیں ۔ خدا کے وجود کا اثبات ۔ اینسلم کا وجودیاتی اثبات نہیں ھے بلکہ یہ ایک علی اثبات ھے ۔جو ھمارے اکمل وجود کے تصور پر مبنی ھے ۔ اس استدلال کے بیان کا دوسرا طریقہ یہ ھے کہ تمام دوسری اشیا کے تصورات کہ جو نا مکمل ھیں اپنے اندر محض وجود کا امکان رکھتے ھیں ۔ مگر اکمل وجود کا یہ تصور لازمی وجود کی صورت حال ھے ۔ چنانچہ خدا ایک اکمل وجود کی حیثیت میں ۔ بغیر موجود ھوئے ۔ متصور ھی نہیں ھو سکتا ۔ خدا کا وجود مکمل اکملیت کے پیکر کی صورت میں لازماً لازم آتا ھے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ڈیکارٹ اپنے مفہوم کو ریاضیات کے حوالے سے یوں بیان کرتا ہے کہ ''وجود کے ہست کا تصور، وجود کے تصور میں اسی طرح شامل ہے جس طرح کسی مثلث کے تصور محیط میں یہ تصور بھی شامل ہے کہ اس کے تین زاویے ہوں گے اور ان زاویوں کا مجموعہ دو زاویہ قائموں کے برابر ہوگا۔''

خدا کے وجود کے اثبات کے سلسلے میں یہ ایک وجودیاتی دلیل ہے۔ لیکن یہاں پھر ڈیکارٹ کا استدلال، اینسلم کے استدلال سے ایک ذرا مختلف ہے۔

تاہم کانٹ نے اس وجودیاتی استدلال کو ہدف تنقید بنایا ہے۔ اس نے اس امر کی نشاندہی کی کہ خدا کے وجود کی وجودیاتی دلیل دراصل اس مفروضے پر مبنی ہے کہ تصور خدا ''ایک لازمی تصور ہے۔'' وہ کہتا ہے کہ اس استدلال میں، افکار سے حقیقت تک، ایک بلا توجیہ جست کو دخل ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا کوئی آدمی اپنے ذہن میں تین سو ڈالر کا تصور رکھتے ہوئے یہ استدلال بھی کرے کہ جیسے وہ تین سو ڈالر (جو اس کے ذہن میں ہیں) گویا واقعتاً اس کی اپنی جیب میں بھی موجود ہوں۔ کانٹ کہتا ہے کہ خدا کے تصور سے ہم اس کے وجود کے معقول تصور کا استخراج تو کر سکتے ہیں۔ مگر خدا کے حقیقی اور واقعی وجود کا ہمیں کوئی علم نہیں ہو سکتا۔

کانٹ پھر کہتا ہے کہ یہ ایک تضاد ہے۔ مثلاً یہ کہ اگر کوئی ایسا مثلث ہوتا جس کے تینوں زاویے دو زاویہ قائموں کے برابر نہ ہوتے، بالکل اسی طرح یہ بھی ایک تضاد ہے کہ ایسا کوئی خدا ہو جو لازماً موجود نہ ہو۔ چنانچہ ان صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی ہمارے کسی موضوع کا قیام ممکن ہی نہیں اگر معروض کو ہم منسوخ کریں یا اس سے قطع نظر کر لیں۔ ایک مثلث کے تصور میں اس کی اس صفت کا تصور شامل ہے کہ اس کے زاویوں کا مجموعہ دو قائموں کے برابر ہوگا۔ اسی طرح خدا کے تصور میں اس کے وجود کا تصور بھی شامل ہے۔ لیکن کانٹ پھر پوچھتا ہے کہ آخر ہم یہ کیوں فرض کریں کہ ''مثلث ہے،'' یا ''خدا ہے۔'' ہم اگر دونوں ہی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صورتوں میں موضوع کو مسترد کر دیں تو معروضات کے استراد میں کسی تضاد کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

خدا کے بارے میں ڈیکارٹ کے وجودیاتی اثبات کی حیثیت جس زمانے میں وہ پیش کیا گیا ایک منطقی استدلال کی تھی ــ اور غالباً اس استدلال پر اعتراض کی کوئی ممانعت بھی نہیں تھی کیونکہ کانٹ نے اسے ہدف تنقید بنایا تھا۔ تاہم ڈیکارٹ اب اتنا احمق بھی نہیں تھا جیسا کانٹ نے اسے سمجھا تھا۔ اس نے یہ بھی دعویٰ نہیں کیا کہ خدا اپنے وجود کے لئے محض تصورات کا پابند ہے۔ اس کے استدلال کی بنیاد فکر محض نہیں تھی بلکہ وہ فکر کی مقتضیات سے استنباط کرتا ہے۔ اس کے نزدیک خدا اعتماد فکر کا ایک دوسرا پہلو ہے۔

برنگل پٹیسن کہتا ہے کہ ــ وجودیاتی استدلال در اصل عقل بالذات کے اساسی اعتماد کے اظہار کی سعی کرتا ہے۔ تین سو ڈالروں کا خیال تو ہمارے ذہن سے محو ہو سکتا ہے۔ لیکن خدا کے تصور کو اپنے ذہن سے جھٹک دینا ممکن نہیں۔ ہمارے منکر وجود کی انسانی فطرت کا یہ لازمی خاصہ ہے کہ ہمارے یہاں خدا کا کوئی نہ کوئی تصور ہمہ وقت موجود ہو۔ در اصل تصور خدا ہماری تمام فکر کا ماحصل ہے ــ بلکہ ایسی فکر جو تمام دوسرے افکار کا سرچشمہ ہے۔

لہذا جان کیئرڈ کے نزدیک وجودیاتی استدلال کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ بہ حیثیت ایک روحیتی وجود کے ہماری تمام شعوری زندگی کا انحصار ایک آفاقی خود آگہی، ایک مطلق روحیتی زندگی پر ہے، جو محض ایک موضوعی تصور ہی نہیں بلکہ اپنے ساتھ ساتھ ایک حقیقی اور لازمی وجود کا اثبات بھی رکھتا ہے۔

۴۔ اخلاقی دلیل ــ

اخلاقیاتی استدلال خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی ایک تجزیاتی کوشش ہے جس کا انحصار اخلاقی آگہی پر ہے۔ اس استدلال کی اساس اس احساس پر ہے کہ ہماری اخلاقی زندگی خود ہمارے لئے ایک ''قدر اعلیٰ'' کی حیثیت رکھتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ روایتی اخلاقی استدلال کانٹ سے منسوب کیا جاتا ہے ۔ تنقید عقل ۱ محض میں کانٹ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ادراکات کی صورتیں ، فہم کے مقولات ، اور عقل کے تصورات کا اطلاق اشیا کے مظہری پہلو پر ہوتا ہے ــ نہ کہ ان کے حقیقی پہلو پر ، یعنی شے بالذات پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ۔ کونیاتی ــ غایاتی ــ اور وجودیاتی استدلال کو اس نے یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ یہ سارے استدلال مفید و کارآمد نہیں ۔ مگر تنقید عقل عملی ۲ میں اس نے اخلاقی زندگی ، روح اور خدا کی حقیقت پر روشنی ڈالی ہے ۔

کانٹ کے نزدیک اخلاقی ذمہ داری ہماری زندگی کی بنیادی حقیقت ہے ۔ اور اس اخلاقی ذمہ داری کے تصور کا اطلاق ــ آزادئ ارادہ ، روح کی لافانیت اور وجود پر ہوتا ہے ۔ اخلاقی اعمال و افعال خود اپنی اصل قدر کے حامل ہیں ، ان کو مکمل مسرت و شادمانی کی ضمانت دینی چاہیے ۔ یعنی بہ الفاظ دیگر قدر و مسرت کو ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہونا چاہئے ۔ حامل قدر کو مسرت کی شکل میں اس کے اعمال کا صلہ ملنا چاہئے اور بد قماش شخص کو عقوبت کا سزاوار ہونا چاہیے ۔ لیکن حقیقی زندگی کا مشاہدہ یہ ہے کہ نیک و پارسا افراد کو ہمیشہ ہی جزا نہیں ملتی اور گنہگاروں کو ہمیشہ ہی سزا نہیں بھگتنا پڑتی ۔ چنانچہ یہ صورت حال اخلاقی تحریک کے تمام تر معنی ہی درہم برہم کر دیتی ہے ۔ دراصل اخلاقی زندگی کو بے معنی نہیں ٹھہرایا جا سکتا ۔ بلکہ یہ ضروری ہے کہ کائنات میں کوئی مقتدر و اعلیٰ ذات ایسی ضرور ہو ، جو ان تضادات یا ان بدعنوانیوں کی تلافی کر کے کسی نہ کسی وقت جزا و سزا کو منصفانہ طور پر برپا کر دے ۔ اور اسی ''اخلاقی آدرش،، کا منبع دراصل خدا ہے ۔

ڈاکٹر مارلینو اخلاقی استدلال کو کچھ اس طرح پیش کرتا ہے کہ۔

الف ۔ قانون اخلاق جو ہماری ذمہ داری ہے ، وہ کسی شعور کے بغیر متعین نہیں ہو سکتا ۔ اسے تو کسی بہت ہی اعلیٰ اخلاقی تشخص کا فرمان ہی ہونا چاہئے ۔ جو ہمارے

1 Critique of Pure Reason
2 Critique of Practical Reason

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ضمیر کے واسطے سے ہم تک پہنچتا ہے اور وہ اخلاقی تشخیص، صرف خدا ہی کا ہو سکتا ہے۔

ب۔ اخلاقی ذمہ داری کی تحکمانہ نوعیت خود ذات خداوندی کا اثبات کرتی ہے۔ فرد واحد خود اپنی اخلاقی ذمہ داریوں کے احساس کا منبع نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ سب کچھ انسان کی ذاتی خواہش کے تابع نہیں۔ معاشرہ اور ریاست اخلاقی ذمہ داری کا منبع نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ خارجی جبر اخلاقی قدر کی اصل قیمت کے بنیادی نظریے سے میل نہیں کھاتا۔ چنانچہ اخلاقی ذمہ داری کا منبع خدا کی ذات کے علاوہ کچھ نہیں ہو سکتا۔

غرض یہ کہ اخلاقی استدلال کے باب میں خواہ کچھ ہی کیوں نہ کہا جائے۔ تنقیدی نقطۂ نظر سے یہ امر پھر بھی تشنہ ہی رہتا ہے کہ خدا کی کیا نوعیت ہے اور عقل اس کا احاطہ کیوں کر کرسکتی ہے۔ منطق خدا کے وجود کے اثبات کے بارے میں ہماری رہ نمائی کرنے سے قاصر ہے۔ کانٹ کے الٰہیاتی دلائل کی تردید میں ہماری عقل کی نا رسائی اور بے بضاعتی کے پہلو نکلتے ہیں جب کہ اخلاقی استدلال غیر منطقی ہونے کے ساتھ ساتھ صرف عملی طور پر خدا کو اخلاقی ضابطوں کا محرک گردانتا ہے۔

نظریۂ تجسیم بشری بھی اس استدلال کو باطل قرار دیتا ہے۔ کیونکہ ایسے واقعات و مظاہر موجود ہیں جن کو کسی طور پر بھی اخلاق سے متعلق نہیں کہا جا سکتا۔ مختلف اجسام کی حرکیات کا باقاعدہ، منظم و یکساں ہونا، کسی طور پر بھی اخلاقی ضابطوں سے متعلق نہیں۔ مزید یہ کہ اگر خدا کو محض ایک مقتدر اعلیٰ ناظم اخلاق مان بھی لیا جائے، پھر بھی فطری شر کی کوئی توجیہ پیش نہیں کی جا سکتی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سترھواں باب

مذہب کا ابطال

۱ تعارف

انسان کا یہ ایک فطری تجسس ہے کہ وہ اس عالم ظاہر کے پس پشت کار فرما ان محرکات اور قوتوں کے بارے میں حقیقی علم حاصل کرے، جو اس عظیم کارخانۂ عالم کو دائم و قائم بنائے رکھتی ہیں۔ چنانچہ اسی تجسس و تحقیق کے نتیجے میں ہمارے سامنے بیشتر ما بعد الطبیعاتی مسائل مثلاً ۔ خدا، روح یا ذات وغیرہ، ابھر کے آتے ہیں اور اسی کے نتیجے میں عموماً انسانی ذات کسی نہ کسی اقتدار اعلیٰ کے عقیدے کو اپنے ایقان کی تسکین کے لئے جنم دے لیتا ہے اور یوں انسان کے لئے مذاہب کا تصور اپنی مختلف شکلوں میں ابھرتا رہا ہے۔ خدا کے وجود اور اس کی قدرت کاملہ کی بحثیں اپنی پوری شدت اور موشگافیوں کے ساتھ انسانی فکر کے لئے کبھی تو تازیانے کا کام کرتی ہیں تو کبھی یہی انسان ادعائیت کی دلدل میں پھنس کے رہ جاتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے انسان خدا کے وجود، روح کی ماہیت وغیرہ جیسے مسائل پر غور و فکر کے دوران ان غیر مرئی وجودوں کی نفی کرتا نظر آتا ہے۔ لہذا اس باب میں ہم انسانی فکر کے منفی و سلبی پہلوؤں پر بحث کریں گے جس سے مذہب کے ابطال کے امکانات پر روشنی پڑتی ہے۔ چنانچہ اس ضمن میں ہم سب سے پہلے دھریت، پھر لا ادریت اور منطقی ایجابیت کے مکاتب فکر سے بحث کریں گے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۴ ۔ دھریت ۔ ۱

دھریت کسی دبستان فکر کا نام نہیں بلکہ یہ نفس انسانی کا ایک ایسا رجحان ہے جس کے آثار و علامات ہمیں تاریخ کے ہر دور میں ملتے ہیں ۔ یونانیوں میں حتیٰ کہ قرون وسطیٰ کے دور میں بھی یہ رجحان موجود تھا ۔ اور دور جدید میں جب کہ سائنسی معلومات کا دائرہ کار وسیع سے وسیع تر ہوتا جا رہا ہے غالباً یہ فلسفیانہ رجحان بھی شدت اختیار کرتا جا رہا ہے ۔ بنیادی طور پر دھریت ما بعد الطبیعات کا وہ نظام فکر ہے جس کے نزدیک فطرت ہی ، کل حقیقت ہے ۔ اور ہمیں فطرت کے نظام کی توضیح و تشریح کے لئے کسی مافوق الفطرت[2] ہستی کی ضرورت نہیں ہے ۔ اس کے برعکس مذاہب میں ایسی مافوق الفطرت قوتوں اور ان کی ماہیت سے بحث ہوتی ہے ۔ مختلف ادوار کے دھریوں نے مذہب کو ہدف تنقید بنایا ہے ۔ دھری فلسفیوں کی ساری شدت ہی مذہب کے خلاف ان کے سلبی طریقۂ فکر[3] میں ہے ۔

دھریت کے نزدیک ہماری نظر کے سامنے جو دنیا ہے اس کے ماورا کوئی عالم نہیں ہے اسی وجہ سے کوئی خدا اپنا وجود نہیں رکھتا ۔ چنانچہ ایسے مذہبی نظریات مثلاً ۔ روح ، حیات بعدالموت ، اور دیگر مذہبی نظریات کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی ۔ فطرت کے باقاعدہ نظام میں کوئی خارجی مداخلت ممکن نہیں ۔ اور اسی لئے معجزات اور قادر مطلق جیسے تصورات کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے ۔ دھریوں کے نزدیک فطرت کے اندر جتنے بھی واقعات رونما ہوتے ہیں ان کے علل و اسباب بھی فطری ہی ہوتے ہیں ۔ اس طرح پر قوانین فطرت ہی ایک آفاقی حیثیت رکھتے ہیں اور اصولی طور پر فطرت کی کوئی بھی ایسی چیز ہماری نظر سے پوشیدہ نہیں جو کہ قوانین فطرت سے ماورا ہو ۔ اس میں شک نہیں کہ فطرت کی بہت سی چیزیں ابھی ہماری نظر سے اوجھل ہیں اور جنہیں سائنس اور علوم مختلفہ آہستہ آہستہ دریافت کرتے جا رہے ہیں ۔ یہ درست ہے کہ یہ راز ہائے سربستہ ہنوز دریافت

---

1 Atheism
2 Super-Natural
3 Negative Method

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طلب ہیں تاہم یہ راز ہائے دروں سوائے اس کے کچھ نہیں کہ یہ بہر حال اسی فطرت ظاہرا کے اجزائے لاینفک ہیں کہ جنہیں ایک نہ ایک روز بنی نوع انسان پر آشکار ہو جانا ہے۔ چنانچہ ان پوشیدہ چیزوں کو ماورائے فطرت قرار دے کر تحقیق و تجسس کے میدان سے فرار حاصل کر لینے کا کوئی جواز بھی موجود نہیں۔ اسی وجہ سے دھریت کے مکتب فکر کو مادیت پرستوں اور دیگر سائنسی علوم کے اکثر محققین کی تائید حاصل ہے۔ یہ درست ہے کہ مختلف سائنسی علوم بذات خود مذہب پرستوں اور دھریوں کے مابین وجود خدا کے تنازعہ سے متعلق ان دو میں سے کسی ایک کی بھی تائید نہیں کرتے۔ تاہم جس حد تک وہ فطرت کی توجیہہ میں غیر فطری عناصر کو اپنے لئے غیر ضروری اور عبث سمجھتے ہیں، بس اسی حد تک یہ علوم دھریت کی تائید بھی کرتے ہیں۔ سائنسی علوم میں بھی کسی ایسی "شے" جس کی کوئی توجیہہ ممکن نہ ہو اور جس کو ماورا کے اسرار کی دلچسپ و محیرالعقول داستانوں کا درجہ دیا جاتا ہو، ایسی کسی چیز کے لئے یہاں کوئی مقام نہیں۔

جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ دھریت ایک ایسا رجحان ہے جو عام انسانی ذہن کے لئے بڑی حد تک قابل قبول ہے۔ لیکن اس کے برعکس یہ بھی ماننا ہوگا کہ مذہب کی جانب بھی ہر شخص قدرتی طور پر ایک قوی میلان محسوس کرتا ہے۔ جدید نفسیات جو سائنسی علوم کی طرح غیر فطری توجیہات کو مسترد کرتی ہے، اس نے بھی انسان کے اس مذہبی رجحان کی ایسی توضیحات پیش کی ہیں جو بنیادی طور پر دھریت ہی کے مترادف ہیں۔ مذہب کی دہری نفسیات ہمیں یہ بتاتی ہے کہ مذہب ایک بالکل فطری چیز ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ برائے افراد چند ایک نہایت مفید مطالب انسانی غلطی بھی ہے۔ اس موثر طلسماتی غلطی کے اعتراف دل خوش کن کے دوران فرائیڈ ایک جگہ کہتا ہے کہ مذہب نے انسانیت کے لئے ایک زمانے میں بے پناہ اور بے مثال خدمات انجام دی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ مذہب ہی تھا کہ جو سماجی اتحاد کا سبب بنا، جس نے ہمارے سماجی نظام میں ایک تنظیم پیدا کی۔ یہ خدا کے وجود کا عقیدہ [illegible]

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جس نے انسان کے آڑے وقتوں میں ہمت بندھائی اور اس طرح امید و آس الزالعزمی کی ایک راہ نکالی۔ قبل از تاریخ زمانوں میں جب انسان کی زندگی بے پناہ دشوار اور کٹھن تھی، امداد غیبی کا تصور اس کے لئے ایک خاص قسم کی نفسیاتی تسکین کی پناہ کا باعث بنتا تھا۔ آرنسٹ ھاکنگ کہتا ھے کہ ــ

"ہمت افزائی اعتدال سے بڑھ کر، بے محل نازبرداری کا روپ دھار لیتی ھے ــ چنانچہ فرائیڈ کی نظر میں مذھب ــ

چہل سال عمر عزیزت گذشت
مزاج تو از حال طفلی نہ گشت

کا مصداق ھے۔"

ھاکنگ پھر کہتا ھے کہ ــ" جس کا نتیجہ یہ ھے کہ نسل انسانی کے پختہ و سن رسیدہ زمانے میں جب ہم کو اس قابل ہونا چاھئے تھا کہ زندگی کی سخت سے سخت مشکل کا مقابلہ کر سکیں، ہم آج بھی ربانی رحم و کرم کے سایۂ عاطفت کے خواب دیکھتے ھیں، جو تقدیر کے حملوں سے ہمیں بچا سکے۔ رسم و رواج کی غیر معتدل پابندیاں، رسم و رواج کو ایک جسد بے روح بنا دیتی ھیں۔ غرضیکہ وہ توانائیاں اور صلاحیتیں جو مستقبل کا دروازہ ہم پر وا کرنے میں استعمال ہونی چاھئیں تھیں ــ وہ سب کی سب ماضی کی چوکھٹ کی جبیں سائی میں صرف ہوتی رھیں۔"

ارنسٹ ھاکنگ دھریت اور تجربے سے متعلق بحث کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتا ھے کہ ہر شخص دھریت کی جانب ایک فطری رجحان رکھتا ھے۔ وہ کہتا ھے کہ حقیقت کی تعریف ہم یوں کر سکتے ھیں کہ وہ ہمارے اوھام کی اصلاح کا ایک ذریعہ ھے۔ اور یہی تصحیح وہ فرائض ھیں جو فطرت کے ٹھوس واقعات ہر وقت انجام دیتے رھتے ھیں۔ یہی واقعات ہمارے واھمہ کی بے اعتدالیوں کا علاج ھیں اور ان ہوائی قلعوں کو جو ہماری تمنائیں تعمیر کرتی رھتی ھیں انھیں بھی یہ منہدم کرتے رھتے ھیں۔ یہ عمل اس وقت اور زیادہ تیزی و مستعدی سے ہوتا ھے جب ہم اپنے تئیں عملی دنیا میں پاتے ھیں۔ ممکن ھے ریگستان میں بیٹھ کر ہمارے سراب کی تردید نہ ہو لیکن حرکت جھنجھوڑ جھنجھوڑ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کر ہمیں بیدار کرتی رہتی ہے ۔ گذشتہ صدیوں نے انسان کو جنگجو بنا دیا ہے اس نے آلات حرب کا استعمال پہلے سے کہیں بہتر طور پر کرنا سیکھ لیا ہے اور اس صورت حال نے اس کی فکر و عمل میں ایک گہرا تعلق پیدا کر دیا ہے ۔ چنانچہ ہم اپنی موجودہ زندگی میں حقائق کی صحت بخش بارودی تنقید کا نشانہ بن گئے ہیں ۔ اب ہمارا ہر عمل اور ہر مشغلہ حقیقت کے کسی نہ کسی پہلو، کسی نہ کسی جہت کا تعین کرتا رہتا ہے ۔ ہمارے وہ تمام فرائض منصبی جنہیں ہم خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دیتے ہیں ، حقیقت کی مختلف مثالیں ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں ۔ مہاجن کی نظر میں بھی کھاتہ اور ہندسے اور مصور کی نظر میں رنگ و روغن اور وہ حسن و جمال جسے وہ رنگوں کے متنوع استعمال سے بیدار کرتا ہے ، ناقابل انکار حقائق ہیں ، ہو سکتا ہے کہ مہاجن کے نزدیک ''رنگ،، کوئی حقیقت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، یا پھر مصور کے یہاں ''آمد و خرچ،، کے خلاصوں کی کچھ حقیقت ہو یا نہ ہو ، لیکن ایک عالم گیر مشغلہ ایسا بھی ہے جس سے کسی فرد کو مفر نہیں ۔۔ اور وہ مشغلہ ہے مادی اشیا سے سابقہ ۔ مکان ، حرکت ، غذا ، پناہ ، جسمانی محنت وغیرہ ۔ یہ وہ چیزیں ہیں جن کی رہنمائی میں ہم اپنی ابتدائی ناکامیوں اور اصلاحوں کے بعد صحیح عادات کی تعمیر کرتے ہیں ۔ یہ ایسے حقائق ہیں جنہیں انسانوں کے چند مخصوص طبقے ہی تسلیم نہیں کرتے بلکہ تمام نسل آدم ان کو تسلیم کرتی ہے ۔

علیٰ ہذاالقیاس ہر شخص کو اپنے نفس کی کمزوری اور دنیا کی محتاجی کا بھی احساس ہے ، ہو سکتا ہے کہ آپ فطرت کے علی الرغم اپنی غذا کی تقلیل تین وقت سے ایک وقت کر دیں مگر یہ ممکن نہیں کہ ایک وقت کے کھانے کو بھی قطعاً اڑا دیں ، ہو سکتا ہے کہ سونے کی مدت آپ گھٹا کر تین گھنٹے کر دیں ، مگر یہ ممکن نہیں کہ سرے سے سوئیں ہی نہیں ، ہو سکتا ہے کہ آپ اپنی زندگی بڑھانے میں کامیاب ہو جائیں مگر یہ ممکن نہیں کہ موت پر مکمل فتح حاصل کرلیں ۔ دعوتوں کا معاشرتی عنصر بڑی حد تک افراد کی جمہوریت پر دلالت کرتا ہے ۔ کھانا ایک ایسی لازمی مجبوری ہے جس کے سامنے ہر رتبے کے لوگوں کو سر جھکانا پڑتا ہے ، علاوہ بریں غذا کی تبدیلی ،

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

درجۂ حرارت ، توانائی اور کسل ، حالات گرد و پیش ، صحت جسمانی ، ان سب کا نفس پر اثر پڑتا ہے ، نفس جسم کے ساتھ ترقی پذیر رہتا ہے اور بڑھاپا دونوں میں انحطاط پیدا کر دیتا ہے ، موت کے بعد نفس سے رسم و راہ منقطع ہو جاتی ہے اور کون کہہ سکتا ہے کہ نفس بھی جسم کے ساتھ شریک موت نہیں ! !

اگر ان تمام قوتوں میں جو خارجی دنیا میں کار فرما ہیں ، کوئی خدا نام کی قوت بھی ہے تو اس کے امتیازی اثرات ہماری فہم کے باہر ہیں ۔ طبعی قوتیں ، ہماری انفرادی اغراض اور اجتماعی توقعات سے بے نیاز ہوتی ہیں ، اگر یہ بے حس و بے ہروا قوانین فطرت ، اپنے ظلم و ستم یا اپنے لطف و کرم سے کبھی باز رہیں تو سمجھ لیجئے کہ اس میں انسانی ارادے کا تصرف ہے ۔ اگر کوئی اور غیر متوقع تغیر پیش نہیں آجاتا ہے تو یہ مسلم ہے کہ ایک وقت آئے گا جب حرارت کی بتدریج کمی ایک ایسے نقطۂ حرارت پر پہنچ جائے گی کہ حیات انسانی صفحۂ ہستی سے مثل حرف غلط مٹ جائے گی ۔ حیات انسانی ایک تحت‌الانسانی پایہ پر قائم ہے اور اس کو خاموش اور بے ہروا کائنات کے قلب میں اپنی راہ خود نکالنا ہے ۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اپنی خواہشات و تخیلات کو حذف کر دیں اور ٹھنڈے دل سے حقیقت عالم پر غور کریں تو وہ ایک غیر نفسی ، بے نیاز ، مادی قانون کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے ؟ گویا دھریت دراصل ازالۂ وہم ہی کا فلسفہ ہے ۔

چنانچہ اس طرح دھریت کائنات کا ایک ایسا سیدھا سادہ نظریہ ہے جس میں کسی مافوق‌الفطرت ہستی کی مداخلت کا کوئی امکان موجود نہیں ــ اور نہ ہی یہاں کسی ما بعد الطبیعاتی قانوسی تصور کا گذر ممکن ہے ۔ اس نظریہ کا سارا زور انسانی عمل پر ہے ۔ اس کا منشا انسانیت کی تکمیل کے بہترین ذرائع فراہم کرنا ہے ۔ غربت اور افلاس پر یہ کہہ کر صبر کر لینا کہ وہ مقدرات انسانی ہیں اس نظریے کے نزدیک درست نہیں ۔ اور نہ ہی یہ درست ہے کہ عدل کو دوسری زندگی تک ملتوی رکھا جائے ۔ بلکہ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم اسے اسی زندگی میں نافذ و استوار کریں ۔ اس نظریے کے لئے دھری مکتب فکر کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حامی عام طور پر کوئی ثبوت یا دلیل نہیں پیش کرتے بلکہ وہ تو ایک سیدھی سادی سی پرزور اپیل کہ جو ہمارے دل و دماغ کو متاثر کر سکتی ہو صرف اسی پر بھروسہ کرتے ہیں ۔

خدا کی عدم موجودگی میں ، دہریت کے نظریے میں اخلاقی اقدار کی موجودگی سے انکار کا بھی کوئی جواز نہیں دکھائی دیتا ۔ کیونکہ دہریت میں جہاں غضب الٰہی کا کوئی خوف نہیں پایا جاتا ۔ وہیں اس کو سماج اور فطرت انسانی کے غصہ کا بڑا لحاظ و پاس کرنا پڑتا ہے ۔ دہریوں کا تصور اخلاق عمر خیام کے جادۂ خوش باشی و خود فراموشی کے تصور سے کہیں زیادہ مختلف ہے کیونکہ یہ لوگ افلاطون کے الفاظ میں ایسے خود فراموش افراد کے لئے ایک تنبیہہ کے طور پر یہ درس ضرور دیتے ہیں کہ ضبط ایک ایسی صفت ہے جو خود فطرت ہی کا خاصہ ہے ۔ نیکی آپ اپنی سفارش ہے ۔ چنانچہ یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کوئی دوسروں کی حاجتوں سے منہ موڑ کر اپنی اور صرف اپنی ہی تن پروری اور سہل آسانیوں میں مبہوت ہو جائے ۔ تہذیب اخلاق یا عدل ، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کا حق واجب اور نفس کے ہر عمل کو اقلیم کردار میں اس کا جائز حصہ ملنا چاہئے اس نظریے کے مطابق ہر عادل انسان مسرت سے شادکام اور ہر ظالم ایک بیمار کی طرح حیات کی معمولی سے معمولی آسائشوں سے بھی محروم ہے ۔

اپیکورس اور لیوکریشس بھی جن کا نقطہ نظر حیات کی فطری تسکین کے ماورا کچھ اور نہ تھا ، یہ دیوتاؤں کو صرف اپنے اپنے فاصلے پر بسا کر سکے کہ ان سے کوئی گزند نہ پہنچے (وہ دیوتاؤں کے برائے نام قائل تھے) ان کی مصلحت اس کے علاوہ کوئی اور نہ تھی کہ وہ دیوتاؤں کی سزا اور موت کے خوف کو انسان کے دل سے نکال پھینکیں ۔ اگر غور سے دیکھیے تو ان کا نظام اخلاق انتہائی سخت ہے ۔ اگرچہ ''اپیکوری''[1] کے لفظ نے زبان میں کچھ اور ہی یعنی ''عیش پرستی'' کے معنی اختیار کر لئے ہیں ۔ ان کا اعتقاد تھا کہ زندگی کی پائیدار لذتیں زیادہ تسلی بخش ہیں اور یہ تیز و تند ہنگامی لذتیں پر فریب ، عارضی اور

1 Epicurean-ethical system

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رنج و نفرت کا پیش خیمہ ہیں ۔ ایسی زندگی جو فرصت ، دوستی و رفاقت نیز فلسفہ کی طلب میں صرف ہو ، نہایت دانشمندانہ زندگی ہے ۔

زمانۂ حال کے دھریوں نے اپنا نظریۂ کائنات ، کردار کو عقل کے مطابق بنانے میں صرف کیا ہے ۔ چنانچہ ہربرٹ اسپنسر کا ''مبادی اخلاق،،[1] اس سلسلے کا ایک معرکتہ الآرا مقالہ ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کو صرف اسی صورت میں مسرت حاصل ہو سکتی ہے جب وہ فطرت کے ارتقائی رجحان کے ہم آہنگ ہو ، اور فطرت کے دوش بدوش قیام و ترقیٔ حیات میں تعاون کرے ۔ اس کے معنی ہیں حفظان صحت اور قوائے نفسیہ کی مقدور بھر ترقی ، اس کے معنی ہیں جنگ و جدل اور تمام کشا کش حیات کا ازالہ ، جن سے دونوں حریفوں کی زندگی کم اور قوت ضائع ہوتی ہے ۔ اس کے معنی فوجی سماج کے بجائے تجارتی سماج کا قیام ہے ، اس کے معنی ہیں سماج میں آزاد مسابقت کی ترویج تاکہ بہتر سے بہتر آدمی سماج کی اعلیٰ ترین بلندیوں پر پہنچ کر آپ اپنا ''فوق البشر،، بن جائے ۔ اس کے معنی ہیں ہمدردی کی حدود میں توسیع تاکہ ہم دوسروں کی خوشی سے خوش ہو سکیں اور خود غرضی اور ایثار کے ڈانڈے کچھ اس طرح مل جائیں کہ صدیوں کی سماجی و عمرانیاتی گھٹن و بے چہرگی ، پری چہرہ نفوس میں متبدل ہو جائے ۔

نیطشے[2] ان ہی مقدمات سے کچھ دوسرا نتیجہ نکالتا ہے اس کے خیال میں اسپنسر کا مطمح نظر پست و حقیر نوعیت کا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت کی ارتقا پسندی تسلیم ، لیکن اس کا طریقۂ کار غیر موزوں ہستیوں کو مٹا دینا ہونا چاہئے ۔ مسیحیت نے بنی نوع انسان کو رحم و کرم کی تعلیم دے کر برباد کر دیا ۔ نیطشے کہتا ہے کہ۔ ''اے لوگو! خدا مر چکا ہے ، اور اب ہر کام کے لئے صلائے عام ہے ۔،، وہ پھر یہ اعلان کرتا ہے کہ بجائے اس اصول کے کہ ہم دوسروں کو بھی اپنی طرح پیار کریں ، ہم کو اپنے ساتھ بھی اسی طرح سخت گیری سے کام لینا چاہیے جیسے دوسروں کے ساتھ ہمارا رویہ ہوتا ہے ۔

---

1 Epicurean-Ethical System
2 Nietzsche

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کیونکہ فوق البشر[1] کا ظہور نا اہلوں کے نیست و نابود ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے ۔ نااہل کی عین نیکی اس امر میں ہے کہ وہ اپنے سے بہتر کے سامنے جھک جائے ۔ بے رحمانہ خود اختیاری ہی مسرت کی راہ مستقیم ہے ۔ ہمت ہی حیات ہے جو حیات کے قطع و برید کی پروا نہیں کرتی ۔

ہرچند کہ نیطشے یہ بہ بانگ دہل کہا کرتا تھا کہ ــ ”خدا مر چکا ہے ، اور اب ہر کام کے لئے صلائے عام ہے ۔“ تاہم فطرت پرستی یا فطری رجحانات میں فی نفسہ کوئی برائی نہیں ۔ شرم و لحاظ کو بالائے طاق رکھ دیجیے ، قواعد و ضوابط کی ساری بندشیں ڈھیلی کر دیجیے ۔ ایک آزاد انسان کی اخلاقیات ــ ”اظہار باطن“ کی اخلاقیات کا ایک مظاہرہ ہے ۔

الغرض ــ گرچہ دہریوں کے ضابطۂ اخلاق بدلتے رہتے ہیں ، پھر بھی دہریت اخلاق کو بے یارو مدد گار نہیں چھوڑ دیتی ۔ دہریت انسان کو سور خانے کی جانب نہیں لے جاتی اور نہ ہی سماجی ترقی کی سوئی کو الٹا گھماتی ہے ۔ ہاں اگر اس میں کچھ کمی ہے تو وہ ہے دوام و ہمیشگی کے دلفریب مناظر اور عمق قلب میں یاد خدا کی رمق کی ۔ گویا دہریت کائنات کی سولی پر ، انسان کا جراتمندانہ اشارہ ہے جو اس کے سارے اعمال کی میزان کی جگہ صفر لگا دیتا ہے[2] ۔

۳ ۔ لاادریت ۔

Agnosticism کی اصطلاح یونانی لفظ Agnostos سے اخذ کی گئی ہے ۔ جس کے معنی لا علمیت کے ہیں یا لاعلم کے ہیں ۔ علمیاتی نقطۂ نظر کے تحت لاادریت ایک ایسے نظریۂ علم کی نشاندہی کرتی ہے ۔ جس کی رو سے یہ کہا جاتا ہے کہ کسی بھی مخصوص موضوع بحث کی بابت انسان کے حصول علم کی کوشش محض نا ممکن ہے ۔

انیسویں صدی عیسوی میں بہت سے برطانوی فلاسفہ اس نظریۂ علم کے موئید گذرے ہیں ۔ اس تحریک کا سب سے زیادہ ممتاز فلسفی

---

1 Super-Man
2 Types of Philosophy—“Ernst Hocking”

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ڈہلو۔ ہملٹن تھا۔ جس کا یہ کہنا تھا کہ ہم وہ ہی کچھ جان سکتے ہیں جو محدود ، مشروط یا اضافی ہے ۔ چنانچہ حقیقت مطلقہ کو مشروط اور اضافی اشیا کے حوالے سے ہی سمجھا جا سکتا ہے ۔ لیکن ہم یہ کبھی نہیں کہہ سکتے کہ ''حقیقت دراصل ہے کیا،، اگر حقیقت کے بارے میں زیادہ سے زیادہ کچھ کہا جا سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ ''یہ کیا نہیں ہے۔،، چنانچہ ہملٹن[1] نے حقیقت کو مشروط کے برعکس غیر مشروط کے عنوان سے یاد کیا ہے ۔ مانسل[2] نے ہملٹن کے خیالات کو بڑی وضاحت کے ساتھ پر زور طور پر فروغ دیا ہے ۔ اس نے اس جانب اشارہ کیا کہ ''غیر مشروط،، کے بارے میں فکر کرتے ہوئے ہم کیسے کیسے تضادات میں گرفتار ہوتے رہتے ہیں اور یہ تضادات حقیقتاً ''بالذات غیر مشروط،، سے نہیں اٹھتے ۔ بلکہ یہ ہماری تحدید فکر یا پابندئ فکر کا نتیجہ ہوا کرتے ہیں ۔ جدید فلسفہ میں یہ اصطلاح سب سے پہلے ہکسلے نے استعمال کی ۔ اس نے مذہبی پس منظر سے متعلق آگہیٔ خدا کے بارے میں اس لفظ کو استعمال کیا اور یہ کہا کہ گو ہم وجود خدا سے منکر نہیں ہو سکتے تاہم ہم خدا کی اصل ماہیت کے بارے میں کچھ نہیں جان سکتے ۔ نظریۂ علم کی حیثیت سے یہ اصطلاح زیادہ تر ہربرٹ اسپنسر سے منسوب کی جاتی ہے ۔ اسپنسر کے نزدیک '' علم مطلق ،، کا علم ناممکن ہے اور تمام علم و آگہی محض اضافی ہے ۔ علم کو مادہ ، حرکت ، توانائی اور شعور سے ماورا رہ کر نہیں سمجھا جا سکتا ۔

لا ادریت ۔ ثنویت کا ضمنی نتیجہ ہے ۔ کیونکہ صرف اتنا کہہ دینا کہ کوئی چیز ایسی ضرور ہے جس کا ہمیں مطلق علم نہیں ۔ دراصل ایک سچے فلسفی کے فکری رجحان کی غمازی ہرگز نہیں کرتا ۔ فلسفہ کی قدر کا تعین اس کے اندر اٹھائے جانے والے سوالات سے کیا جاتا ہے نہ کہ فلسفہ ان سوالات کا کیا حل پیش کرتا ہے ۔ ایک پابند وجود (انسان) کی حیثیت سے ہمارے لئے یہ ہرگز ممکن نہیں کہ حقیقت کلیہ کا مکمل احاطہ کر سکیں ۔ تاہم اس قدر ضرور ہے کہ

---

1 Hamilton
2 H.L. Mansel

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قیاس و تفکر کے ارتقائی مدارج سے گذرتے ہوئے حقیقت شناسی کے علم کی جانب ہم ایک قدم اور آگے ضرور بڑھ جاتے ہیں ۔ فلاسفہ کو کبھی اس امر کا اظہار نہ کرنا چاہیے کہ ''حقیقت آخر،، نا معلوم ہے ۔ چنانچہ موجودہ صورت حال کے پیش نظر لا ادریت کو کوئی تائید حاصل نہیں ۔ یہاں تک کہ وہ فلاسفہ جو مابعدالطبیعاتی تفکر یا مافوق فطری قیاس آرائیوں میں تنقیدی ہیں ، وہ بھی انسان کی علم و آگہی کی صلاحیت میں تحدید اور پابندی کا حکم لگانے کے رجحان کو کچھ زیادہ اچھا نہیں سمجھتے ۔

۴ ۔ منطقی ایجابیت :-

دھریوں اور لا ادریوں کے بعد مذہب کے سلسلے میں جو تیسرا اہم نقطۂ نظر ہے وہ منطقی ایجابیت کا ہے ۔ منطقی ایجابیت کی ''معنی و مفہوم،، کی کسوٹی کی تفصیلات ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں اور یہاں اس کی مزید توضیح و تشریح کی چنداں ضرورت نہیں ۔ یہاں پر ہم اس کسوٹی کے مذہب پر اطلاق کی نوعیت پر بحث کریں گے ۔ مذاہب کے مختلف نظریات جو خدا کے وجود اور جنت و دوزخ وغیرہ کے تصورات سے متعلق ہیں ، ما بعدالطبیعاتی نظریات کہلاتے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ منطقی ایجابیت کی رو سے وہ تمام باتیں جو خدا کے وجود اور دوسرے آسمانی مسائل سے متعلق ہیں وہ بے معنی ہیں کیونکہ یہ ان مسائل سے بحث کرتے ہیں جو ہمارے حیطۂ ادراک میں آ ہی نہیں سکتے ۔ منطقی ایجابیت کی مذہب کے ضمن میں جو صورت حال ہے اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ ہم ان فلاسفہ کے طریقۂ استدلال کا دھریوں اور لاادریوں کے طریقۂ استدلال سے موازنہ کرسکیں ۔ تاکہ اسی تقابل کے پس منظر میں ہم ان کے نظریے کی اہم خصوصیات کو اجاگر کر سکیں ۔

دھری جس وقت مذہب کو ماننے سے انکار کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا موجود نہیں ہے اور وہ جس طرح سے خدا کے وجود کی نفی کرتے ہیں وہ منطقی ایجابیت کے فلسفے کے نزدیک (دھریوں کا یہ طریقۂ انکار) مذہب پرستوں کے طریقۂ اقرار سے کسی طرح بھی مختلف نہیں ہے ۔ منطقی ایجابیوں کے پیش نظر ان کے اصول تصدیق پذیری کے تحت تو مذہب پرستوں کا اعتراف خدا اور دھریوں کا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انکار خدا دونوں ہی بے معنی اور لغو ہیں ۔ کیونکہ ان دونوں ہی کے بیانات میں ایسے مافوق الفطرت وجود کے پائے جانے ۔ یا نہ پائے جانے کا ذکر ہے جس کا نہ تو کبھی ادراک ہوا ہے اور نہ ہی کبھی اس کے ادراک ہو سکنے کا کوئی امکان ہے ۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ تصورات جو اس مافوق ہستی سے وابستہ کئے جاتے ہیں وہ تمام کے تمام بے معنی اور مہمل ٹھہرتے ہیں اور اس طور پر ان کی تصدیق یا تکذیب کا معاملہ کبھی اٹھتا ہی نہیں ۔

علاوہ ازیں منطقی ایجابیوں کا تجزیہ مذہبی بیانات یا جملوں کے ضمن میں لاادریوں سے بھی مختلف ہے ، ہمیں ان دونوں کو خلط ملط نہیں کر دینا چاہئے ۔ لاادریوں کے نقطۂ نظر کے مطابق ہم صرف خدا کے وجود سے متعلق مختلف بیانات (خواہ وہ تصدیقی ہوں یا تکذیبی) ، کی صداقت کے بارے میں بہر طور کچھ نہیں جانتے ۔ مثلاً اگر کوئی ہم سے یہ کہے کہ خدا کا وجود ہے تو چونکہ ہمارا علم محدود ہے ہم اس جملے کی صداقت کا تعین نہیں کر سکتے ۔ اور اگر اسی طور پر کوئی ہم سے یہ کہے کہ خدا نہیں ہے تو ایسی صورت میں بھی ہم اس جملے یا بیان کی تکذیب کا تعین نہیں کر سکتے ۔ اس وجہ سے لاادریوں کے نزدیک بہترین نقطۂ نظر یہ ہے کہ ہم اپنے احکامات کو معطل رکھیں ۔ مگر منطقی ایجابیت کی رو سے مسئلہ ان جملوں یا بیانات کی صداقت کا نہیں ہے بلکہ ان جملوں کے مفہوم کا ہے ۔ یہ کہنا کہ خدا کا وجود ہے اور یہ کہنا کہ خدا کا وجود نہیں ہے ۔ یہ دونوں جملے اپنی اپنی جگہ بے معنی اور لغو ہیں اور اسی وجہ سے منطقی ایجابیت کے حامی فلاسفہ اپنے احکامات کو تعطل میں نہیں ڈالے رکھتے بلکہ وہ اس امر پر اصرار کرتے ہیں کہ تمام مذہبی جملے یا بیانات قطعاً مہمل یا لغو ہیں ۔ اور اگر ہم ان جملوں کی صداقت کا تعین نہیں کر سکتے تو یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ ہمارا علم محدود ہے بلکہ یہ اس وجہ سے ہے کہ کسی جملے کی صداقت یا تکذیب کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ با معنی ہو اور اگر کوئی جملہ لغو یا مہمل ہے تو اس جملے کے صحیح یا غلط ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حصّہ پنجم

(مسلمانوں کے مابعد الطبیعاتی تصوّرات)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اٹھارواں باب

عِلمِ کلام

۱ تعارف -

فلسفیانہ مباحث اور علمی مسائل پر کوئی تحریر سپرد قلم کرتے ہوئے اسلامی تاریخ سے متعلق افکار و حالات کا احاطہ، جو لگ بھگ تیرہ سو سال پر محیط ہے نظر انداز کر جانا نہ صرف مسلمان قوم کے ساتھ بلکہ بجائے خود تاریخ عالم کے ساتھ ایک صریح نا انصافی ہے۔ کیونکہ مسلمانوں کی تاریخ بھی تو اس دنیا میں بنی آدم کی تاریخ کا ایک حصہ ہی ہے۔ پھر بھلا یہ کیوں کر ممکن ہو سکتا ہے کہ عام قانون انسانی سے اتنی بڑی قوم کی تاریخ باہر متصور کی جائے۔ اس دنیا میں نوع انسانی نے ہزاروں قسم کی تحریکیں جنم دی ہیں اور تادم حیات آدم ایسی نہ جانے کتنی ہی تحریکیں وجود میں آئیں گی۔ ان تحریکوں سے نہ تو کوئی قوم خالی ہے اور نہ ہی کوئی دور ایسا ہے جہاں قوموں کے عروج و زوال کے ساتھ ساتھ، ان اقوام کے مذہبی، ثقافتی، سماجی و لسانی پس منظر میں ان کے اپنے علوم و فنون اور افکار کی ترویج کا فطری عمل جاری نہ رہا ہو۔

ہم جانتے ہیں کہ مسلمانوں کے اعتقادات کے اعتبار سے ان کے تمام علوم کا سر چشمہ قرآن حکیم ہے اور اس کی تشریح و تاویل رسول مقبول کے ارشادات پر مشتمل ہے۔ چنانچہ (ابتدا ہی سے) مسلمانوں کے تمام افکار کی اساس کتاب اللہ بھی ہے۔ لیکن قرآنی احکامات کے ادعائی انداز

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور معروف طریق استدلال سے ہٹ کر، صرف حکم اطلاقی کے واسطے سے جن فلسفیانہ مباحث کے جوابات دئے گئے ہیں وہ مذہبیات ہی کے ضمن میں آتے ہیں اور انہیں با ضابطہ فلسفہ کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ لہذا مسلمانوں کے یہاں فلسفہ نے اس وقت بار پایا جب مسلمان دوسری متمدن اقوام سے خلط ملط ہوئے اور بیرونی افکار کے اثرات مسلمانوں کی فکر پر بھی پڑے۔

فلسفے کا آغاز دراصل مسلمانوں سے نہیں ہوتا۔ بلکہ جب انہوں نے ہندو فلسفہ، یونانی افکار، عجمی تصورات اور مسیحی حکمت کا غائر مطالعہ شروع کیا تو اس وقت ان سب کی مفید مطلب باتیں اخذ کرلیں اور اس طرح تالیف و تصنیف، ترجمے اور تشریح کا ایک موثر اور لامتناہی سلسلہ شروع ہوگیا۔ اور بالآخر خاص طور پر یونان کا وہ فلسفہ جس کو کلیسا کے فروغ کے بعد دو چند نا مساعد حالات کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا اور قریب تھا کہ یہ ذہن انسانی سے محو ہو جائے مسلمانوں نے اسے سنبھالا دیا اور بقول ڈی۔ اولیئری —

"اگر مسلمانوں نے فلسفہ کے اس شجر کہنہ سال کی آبیاری نہ کی ہوتی تو یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کی رہی سہی شاخیں کب کی سوکھ چکی ہوتیں —"

چنانچہ خلفائے عباسیہ ان علوم کی سرپرستی کے لئے تاریخ اسلام میں سرفہرست آتے ہیں۔ غرضیکہ ان مذکورہ موثرات کے باوجود مسلمانوں نے یونانی اثرات بمقابلہ دگر زیادہ قبول کئے اور ان کا علمی و فکری ترویج کا بیشتر بیش بہا کام بھی یونانی فلسفہ سے ہی متعلق ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ یونانی فلسفہ کو زندہ رکھنے اور جدید یورپ کو یونان سے روشناس کرانے میں سب سے زیادہ حصہ مسلمانوں کا ہی ہے تو غلط نہ ہوگا۔

مسلمانوں نے جن فلسفیانہ مباحث کو اٹھایا اور جن مسائل پر مسلمان حکما اور متکلمین نے کام کیا وہ عمومی طور پر وہی مسائل ہیں جو ہمیشہ سے فلسفہ کا موضوع رہے ہیں۔ ان مسائل کی تشریح و تعبیر میں وہ اس حد تک کامیاب رہے ہیں کہ انہوں نے قرون وسطیٰ کے اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علمی و فکری اقتضا کے مطابق ہی ان مسائل کے قابل قبول حل پیش کئے۔

مسلمان فلاسفہ اپنے نظری و فکری رجحانات کے اعتبار سے تین معروف طبقوں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں ۔ ان میں پہلا طبقہ متکلمین ، دوسرا صوفیا کرام اور تیسرا معقولی مفکرین یا مشائین کا ہے ۔ لہذا ان تینوں مکاتب فکر کا علیحدہ علیحدہ بیان اپنے اپنے مقام پر آئندہ ابواب میں آئے گا ۔

۴ - متکلمین

مسلمانوں میں علم کلام کا آغاز بعض اعتقادات کی عقلی اور استدلالی توجیہہ و تشریح اور اس کے رد عمل کے نتیجہ میں ہوتا ہے ۔ بعض علما جو بیرونی اثرات کے زیر اثر اسلامی عقائد کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے اور عقلی استدلال سے مطابقت پیدا کرنے میں کوشاں تھے اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ انہوں نے ایسے اعتقادی مسائل اٹھا دئے جو عام و معروف شرعی اعتقادات سے متصادم تھے ۔ ان علما نے اپنے مولف کی ترویج و اشاعت کے لئے باضابطہ تحریک کی بنا ڈالی جو تحریک معتزلہ کے عنوان سے موسوم ہوئی ۔ ہم انہیں معقولی متکلمین بھی کہہ سکتے ہیں ۔ ان علما کے تقابل میں دوسرے راسخ العقیدہ علما اٹھ کھڑے ہوئے اور مناظروں و مجادلوں کے ذریعہ ان کے ان دعاوی کا ابطال کرنے لگے جن دعووں کی بنیاد خالص عقل پر تھی اور جو معروف مذہبی اعتقادات سے متصادم تھے ۔ حالانکہ ان راسخ العقیدہ علما کا طبقہ تین[۱] دوسرے مکاتب فکر پر مشتمل ہے ۔ لیکن ان سب میں زیادہ معروف و مشہور مکتب فکر اشاعرہ کا ہے ۔ جنہیں معتزلہ کے مقابلے میں پیش کیا جا سکتا ہے ۔

چنانچہ اب ہم معتزلہ اور اشاعرہ مکتبۂ فکر کا علیحدہ علیحدہ جائزہ لیں گے ۔

نوٹ۔ معتزلہ کے تقابل میں اشاعرہ کے علاوہ تین دیگر مکاتب فکر درج ذیل ہیں ۔

۱ - ابن حزم (کا) مکتبۂ فکر ۔ اسپین میں ۔

۲ - طحاوی مکتبۂ فکر ۔ مصر میں ۔

۳ - ماتریدیہ مکتبۂ فکر ۔ سمرقند میں۔ جسے ابو منصور ماتریدی نے قائم کیا ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

الف ۔ معتزلہ (معقولی متکلمین) Rationalistic Scholastic :—

مسلمانوں میں فلسفہ کی ابتدا دراصل معتزلیوں سے ہی ہوتی ہے ۔ معتزلہ لفظ ''اعتزال،، سے مشتق ہے جس کے لغوی معنی ۔ ''علیحدہ ہو جانے،، کے ہیں ۔ اس تحریک کا بانی واصل بن عطا ہے ۔ اس کے مشہور مقلدین ۔ ابوالہذیل ، جاحظ ، بشر بن معتمر ، اور نظام ابراہیم بن سیار قابل ذکر ہیں ۔ جن کا شمار معقولی متکلمین میں ہوتا ہے ۔ ان معقولین متکلمین نے مندرجہ ذیل قضیوں کو اٹھایا اور یہی قضیے ان معتزلین کی فلسفیانہ فکر کی اساس ہیں جو اشعریوں سے مابہ النزاع ہو جاتے ہیں ۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ چونکہ عقل و وحی دونوں ہی علم کا ذریعہ اور معیار قرار پاتے ہیں اس لئے ان دونوں ذرائع علم میں مکمل ہم آہنگی پائی جانی چاہیے اور اگر کہیں ان دونوں میں کوئی نا مطابقت پائی جاتی ہے تو پھر اسے عقل کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیے ۔

معتزلہ کا خیال ہے کائنات ، جس کے وجود کو ارسطو ابدی یا قدیم قرار دیتا ہے اور قرآن اسے مخلوق کہتا ہے ، اس کے باوجود ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے اور ہم کو یہ فرض کرنا چاہیے کہ اس کا وجود ہمیشہ سے تو ہے ، تاہم یہ کامل سکون کی حالت میں تھی یعنی یہ بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ حالت میں تھی اور ان اوصاف کے بغیر تھی جو مقولات منطق میں آتے ہیں اور جنہیں ہم موجودگی کی شرائط سمجھتے ہیں ۔ تخلیق کے معنی یہ ہیں کہ خدا نے تحریک پیدا کی ہے جس کی وجہ سے اشیا زمان و مکان کے دوران آموجود ہوئیں ۔ اور کائنات اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب یہ اس مطلق سکون کی حالت میں لوٹ جاتی ہے جیسی یہ ابتدائے آفرینش میں تھی ۔

جوہر وہ ہے جو ممکن العلم ہو اور اس کے بارے میں کوئی بیان ممکن ہو سکے ۔ وجود محض ایک صفت ہے جس کے اثبات سے ذات کا وجود ہوتا ہے اور جس کی نفی سے غیر ذات کا ، اور ذات مزید صفات مثلاً جوہر ، حدوث ، جنس و انواع کی حامل ہوتی ہے ۔ خدا جب ''وجود،، کی صفت کو کسی شے میں ایزاد کرتا ہے تو وہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حیطۂ وجود میں آجاتی ہے اور ہمارے لئے ایک مادی شے بن جاتی ہے ۔ وجود ہی وہ واحد صفت ہے جو اشیا کو مشکل یہ مادہ کرتی ہے ۔ خدا ایک اور ابدی ہے ۔ یہ مجسم و مشخص نہیں ۔ انسانی صفات مثلاً عدل ، رحم ، حکمت ، قدرت وغیرہ سے خدا کو متصف نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کی صفات اس کی ذات کی عین ہیں ۔ خدا کائنات کا خالق ہے مگر کائنات اس کے ساتھ ''ہم موجود'' نہیں ہوتی ۔ خدا اشیا کا علم اپنے جوہر میں رکھتا ہے ، نہ کہ انسانوں کی طرح اس کی کوئی صفت یا کیفیت ایسے معروف یہ علم رکھتی ہے ۔ خدا سے شر سر زد نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی تمام قدرت خیر تک محدود ہے ۔ خدا محالات یا نا ممکنات کا خالق نہیں ہو سکتا ۔ خدا انسانی اعمال کو پہلے سے مقدر نہیں کرتا بلکہ انسان آزاد ارادے کا حامل ہے اور اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے ۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ ایک گنہگار ابدی طور پر ملعون و مردود ہے اور سب سے جامع اخلاقی قانون عدل ہے ، یہاں تک کہ خود خدا بھی عدل کے مقتضیات کا پابند ہے ۔ یہ حکم اطلاقی ہی ہے جس کا خود خدا بھی تابع ہے ۔ آج تک جو کچھ خلق کیا جا چکا ہے ۔ اللہ نہ اس سے بہتر پیدا کرنے پر قادر ہے اور نہ ہی اس سے ادنیٰ تر ۔ ورنہ پہلی صورت میں خدا بخیل اور دوسری صورت میں ناقص متصور ہوگا ۔ خدا گناہ پر قادر نہیں ۔ وہ کسی کو گمراہ نہیں کر سکتا اور نہ ہی خدا کا دیدار ممکن ہے ۔ مادہ قدیم اور غیر فانی ہے ۔ اللہ کی صفات میں ارادہ شامل نہیں کیونکہ ارادہ عمل سے پہلے ہوتا ہے ۔ ارادۂ الٰہیہ علم کی صورت ہے ۔ یعنی خدا خیر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ یہ جانتا ہے کہ فلاں چیز خیر ہے ۔ یہ امر قابل امتیاز ہے کہ ایک ارادہ تو مکان میں ہوتا ہے ، جیسے انسانوں کے لئے احکام الٰہیہ میں اخلاقی اصول ہیں ۔ کیونکہ چوری کے خلاف اس وقت تک کوئی ارادہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ چوری کی جانے والی شے کا وجود نہ ہو ۔ ایسی صورت میں ارادہ زمانے کے اندر اور مخلوق ہوتا ہے اور وہ ارادہ جو مکان میں نہیں ہوتا اور جس کا کوئی معروض نہیں ہوتا ۔ یعنی جس وقت خدا نے تخلیق کا ارادہ کیا تو اس سے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پہلے کسی بھی پیدا ہونے والی چیز کا کوئی وجود ہی نہ تھا ۔ انسان میں داخلی ارادہ آزاد ہے اور خارجی افعال آزاد نہیں ۔ انبیا اور اولیا کی طرف سے گنہگاروں کی شفاعت نہیں ہوگی اور ربانی عدل اس بات کا مقتضی ہے کہ گنہگار کو اس کے گناہ کی پوری سزا ملے ۔

نظام سیارکہ جو معتزلیوں میں سب سے بڑا معتزلی سمجھا جاتا ہے کہتا ہے کہ مخلوق میں خدا صرف وہی کر سکتا ہے جو اس کی بھلائی کے لئے اور بجائے خود مبنی بر عدل ہو ۔ وہ اس قدیم نظریہ کا احیا کرتا نظر آتا ہے کہ روح جسم کی صورت ہے ۔ وہ روح کی وہی شکل قرار دیتا ہے جیسی کہ جسم کی ہوتی ہے ۔ یعنی روح بہت ہی لطیف قسم کا مادہ ہے جو کل جسم میں اس طرح سے جاری و ساری ہے جیسے دودھ میں مکھن جاری و ساری ہوتا ہے ۔ ارادے کی آزادی محض انسان اور خدا سے ہی مخصوص ہے اس کے علاوہ موجودات اپنی اپنی احتیاجات کے تابع ہیں ۔ خدا نے تمام اشیا کو ایک بار ابد بعید میں پیدا کیا لیکن ان کو حالت سکون میں قائم رکھا یعنی وہ حالت کہ جسے مخفی (بالقوۃ) حالت کہا جاتا ہے اور پھر بتدریج انھیں وجود فعلی سے مشرف کیا ۔

اشاعرہ (راسخ العقیدہ متکلمین) Orthodox Scholastics :-

معتزلیوں کے مقابلہ میں اشاعرہ کے نظریات راسخ ہیں ۔ اشاعرہ ہیں کہ علم و آگہی کا واحد ذریعہ وحی ، وجدان اور الہام اور عقل کو ان کے احکامات کا پابند ہونا چاہئے ۔ علم شے بالذات نام ہے اور اشیا جیسی کہ ہمیں نظر آتی ہیں حقیقی اشعریوں نے جدلیاتی طریق بحث کو استعمال کرتے ہوئے لیکن شے بالذات کیا ہے ؟ کسی شے کا مدرک ہونا کا علم حاصل کرنا نہیں ۔ کیونکہ اشیا زمان و مکان ہوتی ہیں ، اور محض ہیت کی حامل ہوتی ہیں ۔ خول کے واسطے سے ہی جانا جا سکتا ہے ۔ زمان و مکان ، انفعال اور ہیولیٰ مادی اشیائیں موضوعی اور ذہنی ہوتی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اشعریوں کے نزدیک وجود کا مفہوم یہ ہے کہ مقولات میں وجود ہی پہلی اساس ہے اور پھر اس پر دوسرے محمولات کا اضافہ ہوتا ہے اور ان محمولات میں سے کوئی بھی علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ یہ صرف ذات میں موجود ہوتے ہیں۔ یہ اوصاف وجود کے اندر موجود ہوتے ہیں۔ تاہم یہ صرف ایسی صفات کی حیثیت سے موجود ہوتے ہیں جو وجود کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں اور اسی کے ساتھ فنا ہو جاتے ہیں۔ لہذا عالم جواہر پر مشتمل ہے جن پر ذہن ان اوصاف کو منعکس کرتا ہے جو شے میں موجود نہیں ہوتے بلکہ صرف ذہن میں ہوتے ہیں۔ جن جواہر کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ سالمات ہیں جو خلا سے عالم وجود میں آتے اور پھر ناپید ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ جب ایک جسم ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرتا ہے تو پہلی جگہ کے سالمات معدوم ہو جاتے ہیں اور دوسری جگہ اسی قسم کے سالمات عالم وجود میں آجاتے ہیں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ حرکت انعدامات و تخلیقات کے ایک متواتر تسلسل پر موقوف ہوتی ہے۔ چنانچہ ان تغیرات کی علت خدا ہے کیونکہ وہی مستقل اور مطلق حقیقت ہے۔ کوئی علت ثانوی نہیں ہے کیونکہ قوانین فطرت کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ ہر حالت میں خدا ہر ہر سالمہ پر براہ راست عمل کرتا ہے۔ چنانچہ آگ جلنے کا سبب نہیں ہوتی۔ بلکہ جب یہ کسی جسم سے چھو جاتی ہے تو ٹھیک اسی لمحہ خدا ایک جلتے ہوئے وجود کو پیدا کر دیتا ہے اور جلنا براہ راست اسی وجود کا فعل ہوتا ہے۔

بعد ازیں اشاعرہ وجود ذات کے مسئلے میں کہتے ہیں کہ وجود شے کی اصل ذات ہے اور وجود ایک ایسی حالت ہے جو ذات کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ پس خدا کا وجود ہے اور اس کا وجود اس کی ذات کا عین ہے۔ اشعریوں کے قول کے مطابق ارسطاطالیسی مقولات مثلاً مکان، زمان، کمیت، فعلیت، انفعالیت وغیرہ محض اضافتیں ہیں اور یہ تمام اضافتیں صرف موضوعی یا نفسی صورت حال ہیں۔ اگر یہ سمجھا جائے کہ یہ اضافتیں معروضی نوعیت کی ہیں تو پھر ان کا ''ہونا یا پایا جانا،، دراصل کسی شے میں ہونا چاہئے۔ یعنی کوئی شے (حامل) ان اضافتوں کو محمول کی حیثیت سے اپنے اندر رکھے گی۔ چنانچہ بہر صورت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ اضافتیں ، کسی دو چیزوں میں ، جن کو یہ اضافتیں باہم یکجا کرتی ہیں ، بالذات موجود نہیں ہو سکتیں ۔ لہذا یہ لازم آیا کہ پھر یہ اضافتیں کسی تیسری ہی شے میں ہونی چاہئیں ۔ لیکن پہلی دو چیزوں اور تیسری چیز کو باہم یکجا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ پھر کچھ دوسری اضافتوں کی حاجت لازم آئے اور پھر یہ دیگر مطلوبہ اضافتیں کچھ دوسری چیزوں کی متقاضی ہوں گی ۔ اور علیٰ ھذاالقیاس ۔ اس طرح یہ سلسلہ لا متناہی طور پر لا متناہیت کی جانب چل نکلے گا ۔ اور یہ صورت حال بہر حال قابل قبول نہیں کہی جا سکتی ۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ اضافتوں کا وجود محض ایک ظاہری صورت حال ہے اور ان کا کوئی حقیقی وجود متصور نہیں ہو سکتا ۔ تمام دیگر اضافتوں کی طرح ارسطو کی مادہ اور صورت کی اضافت بھی محض ایک فریب نظر اور واہمہ ہے ۔ فطرت جس پر ان اضافتوں کا اطلاق ہوتا ہے وہ بھی محض ایک موضوعی صورت حال ہے یعنی اس کا کوئی آزادانہ وجود نہیں اور اشیا جیسی وہ ہمیں نظر آتی ہیں غیر ذوات ہیں اور جواہر و اعراض کے علاوہ کوئی چیز ان میں معروضی نہیں ہے ۔ جواہر بغیر اعراض کے اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے ۔ اعراض و صفات محض حدوث ہیں ۔ یہ صرف ایک ''آنی جالی،، صورت حال ہے ۔ لہذا اس سے معلوم یہ ہوا کہ خود جواہر بھی متغیر ہیں ۔ جواہر و اعراض کا محض اپنا ایک لمحاتی وجود ہے ۔ یہ سالماتی ہیں اور تمام کائنات سالماتی جواہر پر مشتمل ہے ۔ زمان و مکان میں نفسی و مادی عوالم کے تمام مظاہر کی اساس لا تعداد مونادوں پر ہے ۔ یہ موناد ایک دوسرے سے لا تعلق ہیں ۔ اور ان مونادوں کو ایک دوسرے سے باہم علیحدہ علیحدہ رہنے کے لئے ایک مطلق جوف یا خلا درکار ہے ۔ یہ موناد ممتد نہیں ہیں ، لیکن ان کا ایک تعین ہے ۔ یہ موناد صرف مکانی ہی نہیں ہیں بلکہ زمانی بھی ہیں ۔ بالکل اسی طرح جس طرح مکان سالمات کا ایک متواتر تسلسل ہے ۔ زمان بھی غیر محسوس تسلسل کی ایک صورت حال ہے اور یہ زمانی و مکانی مونادات خلا میں ایک دوسرے کو ایک ''چھلانگ،، کے ساتھ پھلانگتے رہتے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں ۔ اور تمام تغیر ان موناد ات کے وجود میں آنے اور معدوم ہو جانے کے سبب سے ہی واقع ہوتا ہے ۔ تاہم یہ موناد ات بالذات متغیر نہیں ہیں ۔ علّی قوانین کا کوئی وجود نہیں ہے، تاہم ارادۂ الٰہی ہی صرف اور واحد علت اولیٰ ہے ۔ وجود یا ہستی اشیا کی صفت نہیں ہے بلکہ یہ خود خدائے واحد یا حقیقت مطلقہ کا ہی جوہر ہے اور باقی سب ہی کچھ محض مظاہر ہیں ۔ کلمہ ''امر،، ذات خدا کے ساتھ ہم موجود ہے ۔ خدا کی صفات اس کے جوہر سے متمیز ہیں ۔ خیر و شر دونوں ہی اس سے سرزد ہوتے ہیں ۔ خدا کو محالات پر قدرت حاصل ہے ۔ کوئی قانون خدا کی فعالیت کو محدود نہیں کر سکتا ۔

اشاعرہ کا خیال ہے کہ وجود تمام موجودات میں مشترک نہیں ہے بلکہ ہر موجود کا وجود جدا جدا ہے اور اس کا عین واجب و ممکن ہے ۔ دونوں کا وجود ان کا عین ہے ۔ وجوب ، امکان اور امتناع اعتباری چیزیں ہیں ۔ ممکن کی علت احتیاج ــ امکان نہیں ، بلکہ اس کا حدوث خارجی ہے ۔ عدد ، مقدار اور زمانہ کا وجود نہیں ہے ۔ خلا محال نہیں بلکہ ممکن ہے ۔ جزو لایتجزیٰ کا وجود ہے اور تمام اجسام ان ہی اجزا سے مرکب ہیں ۔ ہیولیٰ کوئی چیز نہیں ۔

اشاعرہ رؤیت باری تعالیٰ کے قائل تھے ۔ خدا کا دیدار دنیا میں ممکن اور آخرت میں یقینی ہے ۔ کوئی بھی چیز فی نفسہ اچھی یا بری نہیں ہوتی ۔ انسان جبریت کا شکار ہے ۔ یعنی خدا ہی انسان سے نیکی بھی کراتا ہے اور برائی بھی ۔ خدا کے احکامات مصلحت پر مبنی نہیں ۔

مندرجہ بالا بحث سے معلوم یہ ہوا کہ معتزلہ عقل کو ترجیح دیتے تھے اور اشاعرہ نقل کو فوقیت دیتے تھے ۔

اس مکتبۂ فکر کے بانی ابوالحسن علی اشعری تھے جو پہلے معتزلہ تھے مگر بعد ازیں اعتزال سے توبہ کرکے اشاعرہ بن گئے تھے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۳۔ اخوان الصفا

یہ ایک مجلس کا نام ہے جو دسویں صدی عیسوی میں بصرہ کے مقام پر قائم ہوئی۔ ہم کو اس کا علم تو نہیں کہ اس انجمن کا تعلق عبداللہ بن میمون کے فرقہ سے کیا تھا۔ تاہم اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ یہ تحریک عبداللہ کی تحریک کے زمانے میں ہی اٹھی جس کی غرض و غایت عبداللہ کی تحریک سے مماثل تھی۔ اور عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ برادری عبداللہ کی تعلیمات کی نمائندہ انجمن تھی جو چار مدارج میں منقسم کی جاتی ہے۔ سب جانتے ہیں کہ دور عباسیہ میں فلسفہ کو شاندار اہمیت حاصل رہی ہے اور جس میں اطبا اور فلاسفہ قدما کے علوم میں بے پناہ دلچسپی لیتے رہے ہیں اور جس کے نتیجہ میں ان پر کفر والحاد کے الزامات بھی لگتے رہے ہیں۔ اس دور میں فلسفہ کی تعلیم پر بڑی لعن طعن شروع ہو چکی تھی اور اہل فلسفہ حالات زمانہ کے ہاتھوں مجبور ہو چکے تھے کہ وہ اپنے خیالات کو پردۂ راز [1] میں رکھیں۔ چنانچہ اس وجہ سے انہوں نے اپنے خیالات کے اظہار کے لئے خفیہ انجمنیں بنا لیں تھیں جن میں سے ایک انجمن "اخوان الصفا" کی تھی۔ اس مجلس کے معروف اراکین میں سے ابوالحسن علی بن ہارون الزنجانی، ابو احمد المہرجانی، العوفی، زید بن رفاعہ اور ابو سلیمان محمد بن معشر البستی تھے۔ یہ لوگ فلسفہ کے مختلف موضوعات پر پوشیدہ طور پر بحث کرتے۔ فلسفہ یونان، فکر فارس اور نظریات ہند سے واقف ہونے کے بعد اسلام سے ان تصورات کو ہم آہنگ بنانا ان کا اہم مقصد تھا۔ ان کے مذہب کی بنیاد یہ تھی کہ "شریعت اسلامیہ جہالت و گمراہی کا شکار ہے اور اس کی تطہیر صرف فلسفہ ہی سے ممکن ہے کیونکہ فلسفہ حکمت اعتقادیہ اور مصلحت اجتہاد پر غالب ہے اور جس وقت فلسفہ یونان اور شریعت

۱۔ اس انجمن کی تاسیس کی توجیہ اور تعبیر یہ بھی تھی کہ یہ گروہ کچھ سیاسی مقاصد کے حصول کے لئے وجود میں آیا تھا اور اسی باعث اس کے اراکین نے بہت زیادہ خفیہ اور پر اسرار طور پر اپنے آپ کو برقرار و منظم رکھا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محمدیہ میں آہنگ و امتزاج پیدا ہو جائے گا اس وقت کمال حاصل ہو جائے گا "۔

اخوان الصفا کا تمام فلسفہ ان کے تصنیف کردہ اکیاون رسائل پر مشتمل ہے جن کو ایک طرح سے انسائیکلوپیڈیا کہا جا سکتا ہے ۔ ان رسائل میں جن موضوعات پر روشنی ڈالی گئی ہے وہ یہ ہیں — موت و حیات کی حقیقت ، روحانی و جسمانی لذات ، افلاک و کائنات کی تکوین ، ہندسہ و موسیقی ، مادہ و صورت ، عشق ، قرب الٰہی کی تدبیر ، ایمان و سحر وغیرہ ۔

ذیل کی سطور میں ہم اخوان الصفا کے افکار پر مختصراً روشنی ڈالیں گے ۔

مذکورہ بالا رسائل پر نظر غائر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ اخوان الصفا نے اپنے طور پر کوئی فلسفیانہ نظام نہیں تشکیل دیا ہے بلکہ صورت حال یہ ہے کہ یہ نئے نظریات نہیں پیش کرتے اور صرف ایک ایسا مواد فراہم کرتے ہیں جو اس وقت کی فکری دنیا میں رائج تھا ۔ رسائل اخوان الصفا کا بیشتر حصہ علوم طبیعہ اور منطق پر مشتمل ہے اور جب ہم مابعد الطبیعات ، نفسیات اور الٰہیات کی جانب متوجہ ہوتے ہیں تو ان افکار میں ہمیں نو افلاطونی نظریات کی واضح علامات ملتی ہیں ، جو اسکندریہ فردوسی کے یہاں پائے جاتے ہیں اور جو فلاطینوس مصری کے یہاں مکمل طور پر پختہ نظام کی صورت میں نظر آتے ہیں ۔ اخوان الصفا کے نظریات سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خدا ہر قسم کے علم اور فکر انسانی کے تمام مقولات سے بالا تر ہے ۔ عقل خدا ہی کی طرف سے آتی ہے ۔ یہ مکمل روحانی تنویر ہے جس کے اندر تمام اشیا کی صورتیں ہوتی ہیں ۔ عقل سے روح عام ظہور کرتی ہے اور روح عام سے اولین مادہ نمود کرتا ہے ۔ جب یہ مادہ اولین ابعاد قبول کر لینے کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے تو یہ مادۂ ثانوی بن جاتا ہے اور اس سے کائنات عالم وجود میں آتی ہے ۔ روح عام تمام مادے میں جاری و ساری ہوتی ہے اور خود اس کا قیام عقل سے اس کی تنویر ہوتے رہنے پر منحصر ہے ۔ یہ روح عام تمام اشیا میں جاری ہونے کے باوجود بھی ایک ، اور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

واحد ہے ۔ ہر منفرد شے میں اس روح کا ایک جزو ہوتا ہے جو اس کی قوت و توانائی کی علت بنتا ہے ۔ اس جزوی روح کی عقلی استعداد کے مدارج مختلف ہوتے ہیں ۔ روح اور مادے کا اتحاد و اتصال عارضی نوعیت کا ہے ۔ حکمت اور ایمان سے روح اپنے مادی قیود سے آزاد ہو جانے کے لئے قریب آ جاتی ہے اور اس طرح یہ روح موجود یا عقل کے قریب آتی جاتی ہے ۔ زندگی کا حقیقی نصب العین یہ ہے کہ روح مادے سے آزاد ہو جائے تاکہ یہ روح اصلی (خدا) میں جذب ہو کر اللہ سے قریب تر ہو سکے ۔ عقل اللہ کا فیضان خاص ہے ۔ علم و ایمان سے آراستہ ہونے کے بعد روح بعد از موت عقل بن جاتی ہے ۔ پھر یہ عقل اول (خدا) میں جذب ہو جاتی ہے اور یہی منتہائے زندگی ہے ۔

اخوان الصفا کے نزدیک مذہب اور فلسفہ میں کوئی تصادم نہیں ۔ فلسفہ مذہبی تعلیمات کی تائید اور اعانت کرتا ہے اور مذہب فلسفہ کے نتائج کو محکم و استوار کرتا ہے ۔ فلسفہ روح کی توانائی ہے اور مذہب اس کی زندگی ہے ۔ فلسفہ تخلیق عقل ہے ۔ عقل زمین پر خدا کی نائب ہے اور مذہب خدا کا پیغام ہے ۔ وہ انسان بد نصیب ہے جس کا ایمان آخرت پر نہ ہو ۔ علم کے تین ذرائع ہیں : ۱ ۔ حواس خمسہ ۔ ۲ ۔ فکر ۔ ۳ ۔ الہام ۔ فلسفہ کا مقصد انسان کو ایک ایسی سطح پر لانا ہے کہ وہ خدا کی طرح فیاض ، رحیم اور عادل بن جائے ۔ انسانی اخلاق پر چار چیزیں اثر انداز ہوتی ہیں ۔ ماحول ، تربیت ، وراثت اور آب و ہوا ۔ موت کے فوراً بعد قیامت شروع ہو جاتی ہے ۔ روح کی مہلک ترین بیماریاں تین ہیں ۔ غرور ، حرص اور حسد ۔ دانش مند وہ ہے جو خود نیک ہو اور دنیا کے ساتھ نیکی کرتا ہو ۔

اخوان الصفا کے نفوس کی قوت کے چار مراتب ہیں ۔ پہلا مرتبہ ان کے جوہر نفس کی صفائی ، حسن قبول اور سرعت تصور ہے ۔ یہ کسی سماج کے اہل صنعت کا مرتبہ ہے ۔ یہ قوت عاقلہ ان محسوسات کے معنوں میں امتیاز و تفریق کرتی ہے جو پندرہ برس کے سن سے قوت ناطقہ پر وارد ہوتے ہیں ۔

دوسرا مرتبہ ایسے رؤسا کا ہے جو اہل سیاست میں سے ہوتے ہیں اور ان کی خوبیاں مراعات ، سخاوت نفس ، شفقت و رحم وغیرہ ہیں ۔ یہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وہ قوت ہے جو تیس سال کے سن کے بعد قوت عاقلہ پر وارد ہوتی ہے۔ ان افراد کو اخیار اور فضلا کا مرتبہ حاصل ہے۔

تیسرا مرتبہ بادشاہوں کا ہے جو امر و نہی، امداد، دفع عناد اور دشمن سے مقابلے کے وقت اس کی مخالفت کو نرمی، لطف اور مدارات کے وسیلے سے دفع کرنے پر قائم ہیں۔ یہ وہ قوت ناموسیہ ہے جو چالیس سال کے سن کے بعد پیدا ہوتی ہے۔

چوتھا مرتبہ اعلیٰ ترین ہے۔ یہ تسلیم و تائید الٰہیہ کا قبول ہے اور اس منزل پر حق تعالیٰ کا علانیہ مشاہدہ ہوتا ہے۔ یہ وہ قوت ملکیہ ہے جو پچاس برس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ اس کے ذریعے انسان عالم ملکوت کی سیر کرتا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ افکار فارابی اور نو افلاطونیہ کی تعلیم کا اعادہ ہیں اور غالباً ان افکار پر تصوف کا بھی ہلکا سا رنگ ہے۔ عام طور پر ان افکار سے ایسے وحدت الوجود کے رجحان کا اظہار ہوتا ہے جو اس رجحان سے مشابہ ہے جس کا بعض معتزلیوں کے یہاں اظہار پایا جاتا ہے۔

ان افکار کی ایک خاص بات یہ بھی ہے کہ عبداللہ میمون سے لے کر اخوان الصفا تک سب اس امر پر اتفاق رائے رکھتے ہیں کہ فلسفہ کو جہاں تک اس کے الٰہیاتی مباحث کا تعلق ہے عوام سے مخفی رکھا جائے اور سوائے خواص کے اس کا اظہار کسی اور پر نہ کیا جائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انیسواں باب

تصوّف

(الف) لفظ "تصوف" کی تحقیق

محققین تصوف خواہ ان کا تعلق مشرق سے ہو یا مغرب سے، ان سب کے درمیان لفظ "تصوف" کے ماخذ کی تحقیق میں گہرا اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ یہاں ہم اس نزاعی مسئلہ سے متعلق اہم آرا کو اجمالاً پیش کرتے ہیں۔

علامہ لطفی جمعہ کہتے ہیں کہ "صوفی" کا لفظ "ثیو صوفیا" سے ماخوذ ہے۔ یہ ایک یونانی لفظ ہے جس کا مفہوم "حکمت الٰہی" ہے۔ صوفی کی غایت "حقیقت اولیٰ" کی دریافت کرنا ہے۔

ابو ریحان البیرونی (م ۴۴۰ھ - ۱۰۴۸ء) اپنی کتاب "الہند" میں لکھتا ہے کہ تصوف کی اصل لفظ "سین" ہے جس کا مادہ "سوف" ہے۔ اس کے معنی یونانی زبان میں "حکمت" کے ہیں اور یونانی زبان کے ترجموں کے وقت یہ لفظ عربی زبان میں داخل ہو گیا۔ چونکہ حکمائے اشراق کا انداز فکر حکیمانہ تھا اس لئے ان صوفیا کو "سوفی" کہا جانے لگا۔ کثرت استعمال سے یہ لفظ "صوفی" میں بدل گیا۔

حضرت داتا گنج بخش علی ہجویری رح (م ۴۶۵ھ - ۱۰۷۳ء) کہتے ہیں کہ یوں تو اس لفظ کی تحقیق میں بہت سے اقوال کہے جا چکے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں تاہم بعض افراد کا خیال ہے کہ اہل تصوف کو صوفی کہے جانے کا سبب یہ ہے کہ وہ "صوف" کا بنا ہوا لباس زیب تن کرتے تھے۔ اور بعض افراد ان صوفیا کی ہرگزیدگی اور ان کے اس صفت میں "صف اول" میں ہونے کے باعث ان کو صوفی کہتے ہیں۔ ایک گروہ محققین کا ایسا بھی ہے جو صوفی کو "اصحاب صفہ" کے قبیل سے سمجھتا ہے۔ کچھ افراد کا کہنا یہ ہے کہ یہ اسم، لفظ "صفا" سے مشتق ہے۔

باوجود اس اختلاف آرا کے حضرت داتا گنج بخش رح کا اپنا خیال یہ ہے کہ تصوف "صفا" سے ماخوذ ہے اور تصوف کا حامل یعنی "صوفی" وہ ہے جس نے پیہم مجاہدات و ریاضت سے "صفائے قلب" حاصل کیا ہو۔ چنانچہ درحقیقت صفائے قلب ہی وہ چیز ہے جس کی بدولت انسان کو خدائے تعالیٰ کا عرفان ہو سکتا ہے۔

ابو نصر عبداللہ السراج طوسی رح (م ۳۷۸ھ - ۹۸۸ء) اپنی تصنیف "کتاب اللمع" میں لکھتے ہیں کہ لفظ "صوفی" کی نسبت "لباس صوف" سے ہے کہ یہ انبیا، اولیا اور اصفیا کا لباس تھا۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ یہ لفظ حضرت حسن بصری رح اور جناب سفیان ثوری کے عہد میں بھی رائج تھا — نیز محمد بن اسحاق کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں کہ یہ لفظ عہد اسلام سے قبل بھی مستعمل تھا۔

علامہ ابن جوزی لکھتے ہیں کہ لفظ "صوفی" "صوفہ" سے ماخوذ ہے اور صوفہ ایک قبیلہ تھا جو ایام جاہلیت میں خانۂ کعبہ کی خدمت پر مامور تھا۔

علامہ ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ - ۱۳۲۸ء) اپنے رسالے "صوفیا و فقرا" میں لکھتے ہیں کہ قول مستحسن و معروف یہ ہے کہ تصوف کی نسبت "صوف" سے ہے۔

ابن خلدون (۷۳۲ تا ۸۰۸ھ) ایک بڑا مورخ گذرا ہے جو لکھتا ہے کہ عربی لغت کی رو سے "تصوف" کے معنی ہیں "اس نے لباس صوف پہنا" جیسے "تقمص" کے معنی ہیں "اس نے قمیص پہنی۔" اس لئے صوف پہننے والے صوفیا کو صوفی کہا جاتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مستشرقین میں سے نولڈیکی اور پروفیسر نکلسن نے تصوف پر خاصی تحقیق سے کام لیا ہے۔ چنانچہ نولڈیکی کی رائے میں صوفی کلمہ صوف سے ماخوذ ہے اور یہ نام ان صوفیا کو دیا گیا ہے جنہوں نے عیسائی راہبوں کی متابعت میں ترک دنیا کا شعار اپنانے کے بعد صوف یعنی ''پشم'' (ریشہ) کا لباس اختیار کر لیا تھا اور نکلسن نے بھی نولڈیکی کی اس رائے سے اتفاق کیا ہے۔

ڈاکٹر قاسم غنی اپنی کتاب ''تاریخ تصوف در اسلام'' میں لکھتے ہیں کہ تصوف کی اصل کے متعلق تمام اقوال و آرا میں سے بہ اعتبار لغت اور عقل و منطق یہ قول درست معلوم ہوتا ہے کہ تصوف عربی کا لفظ ہے اور ''صوف'' سے ماخوذ ہے۔

لہذا مندرجہ بالا تحقیقات کے پیش نظر یہ آخری قول زیادہ معتبر معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ اب ہم یہ دیکھیں گے کہ تصوف، صوفی اور صوف میں کس قسم کی مناسبت پائی جاتی ہے۔ لباس صوف ''فقر و استغنا'' اور دنیا و مافیہا سے بے نیاز ہو جانے کی علامت ہے۔

مستند روایات سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے صحابہ بھی اسی قسم کا لباس زیب تن کیا کرتے تھے جس سے ان کا مقصد بے پناہ سادہ زندگی کا اظہار تھا۔ حدیث شریف میں بھی اکثر لباس صوف کے استعمال کی ترغیب کی جانب اشارے ملتے ہیں جس سے ایمان کی تازگی کے حصول میں انسان کے لئے آسانیاں بہم پہنچتی ہیں۔

حضرت اویس قرنیؓ کے لئے بھی یہ مذکور ہوا ہے کہ وہ لباس صوف پہنتے تھے۔ چنانچہ مندرجہ بالا تصریحات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصوف صوف سے ہی متعلق ہے اور صوفی و تصوف بعد کی اختراعات ہیں۔

(ب) تصوف کی تعریف

سلک تصوف کی کوئی مکمل تعریف ممکن ہی نہیں کیونکہ اس کا انحصار ذاتی تجربات اور مشاہدۂ باطن یا وجدان پر ہے۔ چنانچہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جداگانہ وجدانی صورت احوال کے مختلف النوع تجربات کا میدان بڑا وسیع ہو جاتا ہے ۔ تاہم ایک بات ضرور ہے کہ جس کو جس منتہا کی ذوقی کیفیات میسر آئیں گی اسی اعتبار سے اسے حقیقت الامر کا فہم حاصل ہوگا ۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ عہد بہ عہد تصوف کی مختلف صورتیں ہمارے سامنے آتی ہیں ۔ ابتدائے اسلام میں تصوف محض زہد و ورع کی ایک شکل تھی اور پھر اس میں آمیزش کے آثار پائے جانے لگے ۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اس سلسلے میں کہتے ہیں کہ صرف اسلامی تصوف میں اس کی بے شمار صورتیں ہمیں نظر آتی ہیں جو باہم ایک دوسرے سے متخالف معلوم ہوتی ہیں ۔ چنانچہ اس صورت حال میں تصوف کی مختلف تعریفات میں کسی " قدر مشترک " کی جستجو کرنا بہت دشوار گذار کام ہے ۔

تاہم باطنی مشاہدات کی پوری تاریخ کے پس منظر میں ہمیں صوفیا کے یہاں جو مختلف تعریفات تصوف کی ملتی ہیں ہم یہاں ان کا مختصراً تذکرہ کریں گے اور اس بات کا التزام کریں گے کہ ان تعریفات میں ان کے عہد کی تقدیم و تاخیر کو ملحوظ رکھا جائے :-

۱ ۔ حضرت معروف کرخی رح (۲۰۰ھ-۸۱۶ء) کہتے ہیں کہ حقائق کو گرفت میں لانا ، دقائق پر گفتگو کرنا اور خلائق کے پاس جو کچھ ہے اس سے نا امید ہونا تصوف ہے ۔

(تذکرۃ الاولیا)

۲ ۔ حضرت ذوالنون مصری رح (۲۴۵ھ-۸۵۹ء) فرماتے ہیں کہ صوفی وہ لوگ ہیں جنہوں نے تمام کائنات میں صرف خدائے بزرگ و برتر کو پسند کیا ۔

(تذکرۃ الاولیا)

۳ ۔ حضرت ابوالحسن نوری رح (۲۹۵ھ-۹۰۸ء) کا قول ہے کہ صوفی وہ لوگ ہیں جن کی روح بشریت کی کدورت سے آزاد ہو چکی ہو اور آفت نفس سے صاف ، ہوا و ہوس سے خالص ہو گئی ہو ۔ یہ لوگ صف اول اور درجۂ اعلیٰ میں خدا سے قریب ہیں ۔ وہ نہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کسی چیز کے مالک ہوتے ہیں اور نہ کسی کے مملوک ۔ تصوف نہ علوم کا نام ہے اور نہ رسوم کا بلکہ یہ اخلاق کا نام ہے ۔ اگر یہ رسم ہوتا تو مجاہدہ سے حاصل ہو جاتا اور اگر یہ علم ہوتا تو تعلیم سے حاصل ہو جاتا ۔

(تذکرۃ الاولیا)

۴ ۔ حضرت جنید بغدادیؒ (م۲۹۷ھ - ۹۱۰ء) سے مروی ہے کہ عارف وہ ہے کہ جب حق تعالیٰ اسرار نہانی سے گفتگو کرتا ہے تو وہ خاموش رہتا ہے ۔ معرفت خدائے تعالیٰ کے ساتھ مشغول رہنے کا نام ہے ۔ تصوف ذکر ہے پھر وجد ہے اور پھر نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے ۔ (تاریخ تصوف در اسلام)

۵ ۔ ابوبکر شبلیؒ (۳۳۴ھ - ۹۴۶ء) فرماتے ہیں کہ تصوف شرک ہے اس لئے کہ تصوف کے معنی دل کے خیال غیر سے محفوظ رہنے کے ہیں حالانکہ غیر کا کوئی وجود ہی نہیں ۔ صوفی کو اس زمانہ کی طرح رہنا چاہئے جب کہ وہ وجود میں نہ آیا تھا ۔

(تذکرۃ الاولیا)

تصوف کی تعریفات میں سے چند اہم تعریفیں ہم اوپر بیان کر آئے ہیں جن سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ جس نے جو کچھ محسوس کر لیا ، بس وہ ہی تجربۂ وجدانی صوفی کی زبان پر آ گیا ۔ لہذا اس کے بارے میں قطعیت سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ آئندہ سطور میں ہم تصوف کی ابتدا پر مجملاً صرف نظر کریں گے ۔

(ج) تصوف کا آغاز

تصوف کی تاریخ کا بہ نظر غائر مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ تیسری صدی ہجری اور نویں صدی عیسوی کے آغاز میں تصوف کی کوئی علمی اور منظم اساس موجود نہ تھی ۔ ابتدائے اسلام میں جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں کہ تصوف محض زہد و تقوی کی صورت میں موجود تھا اور زہد و ورع کے پابند افراد کو صوفی کہا جاتا تھا ۔ استداد زمانہ کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہاتھوں تصوف نے ایک نظریے کی حیثیت اختیار کر لی اور تیسری صدی ہجری میں جب تصوف کو علمی دنیا میں ایک نمایاں مقام حاصل ہوا تو پھر مابعد کے محققین بھی اس کے اصل ماخذ کا سراغ لگانے کی جانب مائل ہوئے۔ حکمائے اسلام میں سے ابو نصر السراج، البیرونی، القشیری، شیخ علی ہجویری اور امام غزالی کے اسمائے گرامی اس تحقیق کے سلسلے میں خاص اہمیت کے حامل ہیں۔

تحقیق کا یہ کام صدیوں جاری رہا یہاں تک کہ چودھویں صدی ہجری یعنی انیسویں صدی عیسوی میں یورپین محققین نے گذشتہ تمام تحقیقات کا جائزہ لیا جن میں جرمن محقق گولڈ تسہیر، نولڈیکی اور برطانوی عالم نکلسن کا نام قابل ذکر ہے۔ انہوں نے اس تحقیق میں نئے نئے نکتے نکالے اور ایک بڑی خدمت انجام دی۔ بلاد مصر و ایران میں بھی تحقیق کا سلسلہ چل نکلا اور مصطفیٰ حلیمی اور ڈاکٹر قاسم غنی دو قابل ذکر عالم ہیں جنہوں نے ایک بڑی عمر اسی تحقیق میں گذار دی۔ ان دونوں عالموں میں سے مصطفیٰ حلیمی نے تصوف کا سرچشمہ خود اسلام کو ہی قرار دیا ہے۔ یہاں ہم تصوف کی اصل کے بارے میں خاص خاص نظریات کا جائزہ لیں گے۔

۱۔ تصوف مختلف عناصر سے مرکب ہے جن میں مندرجہ ذیل قابل غور ہیں:-

(الف) ہندو فلسفہ یا ویدانت اور بدھ مت۔

(ب) مسیحیت۔

(ج) نو افلاطونیت۔

(د) فلسفۂ ایران اور مانویت

۲۔ تصوف کی اصل اسلام

(الف) ہندو فلسفہ اور بدھ مت

عام طور پر اسلامی تصوف کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے ہندو فلسفے کے اثرات قبول کئے ہیں۔ اسلام کی ترویج کا سلسلہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جب ویدانتوں کی سر زمین (ہندوستان) تک پھیلا تو اسلامی تصوف ویدانتی فلسفہ سے متاثر ہوا ۔ چنانچہ پروفیسر نکلسن کہتے ہیں :-

" تصوف میں فرد کا فنا ہو کر خدا میں ضم ہو جانے کا تصور میرے خیال میں یقینی طور پر ہندوستانی ہے ۔ عقیدۂ فنا کے سب سے پہلے علمبردار با یزید بسطامی رح (۲۶۱ھ - ۸۷۵ء) ہیں جن کو غالباً یہ خیال اپنے استاد بو علی سندھی رح سے ملا ہے ۔"

مگر نکلسن کے اس خیال کی تردید جے ۔ آربیری کی اس تحقیق سے ہو جاتی ہے کہ استاد محترم بو علی سندھی کا تعلق موجودہ پاکستان کے صوبہ سندھ سے نہیں تھا بلکہ سندھ خراسان کے ایک گاؤں کا نام بھی ہے اور بو علی کا تعلق اسی گاؤں سے تھا ۔ چنانچہ یہ نتیجہ برآمد کرنا درست نہیں کہ حضرت با یزید رح کا عقیدہ فنا ہندوستان سے مستعار ہے ۔

ہمارے عقیدے میں اسلامی تصوف کا ماخذ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ ہے ۔ اگرچہ اس کے بعض نظریات دوسرے مذاہب کے افکار سے مشابہت رکھتے ہیں ، مگر اس سے یہ نتیجہ نکال لینا درست نہیں کہ اسلامی تصوف کا سرچشمہ دیگر مذاہب و نظریات ہیں ۔ ترک دنیا اور عقیدۂ فنا کو بدھ مت اور ہندو مذہب سے ماخوذ سمجھا جاتا ہے ۔ تاہم اس مشابہت کے باوجود اسلامی تصوف اور ہندی تصوف میں اصول کا نمایاں فرق نظر آتا ہے ۔ ہندی تصوف " نفیٔ ذات " تک محدود رہتا ہے مگر اسلامی تصوف میں حیات مابعد پر کامل ایمان کی صورت نمایاں ہے ۔ اسی طرح حالانکہ ابراہیم بن ادھم رح کے ترک دنیا کا واقعہ مہاتما گوتم بدھ کے ترک دنیا کے واقعہ سے ملتا جلتا ہے مگر اس مماثلت کی بنیاد پر یہ حکم لگا دینا کہ قطعی طور پر اسلامی تصوف بدھ مت سے متاثر ہوا ہے درست نہیں ۔

(ب) مسیحی تصوف

اسلامی اور مسیحی تصوف میں جو ظاہری مشابہت پائی جاتی ہے اس سے گولڈ تسہیر اور وان کریمر جیسے مستشرقین اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اسلامی تصوف بذات خود کوئی منفرد اسلامی نظریہ نہیں ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بلکہ اس کے سوتے مذاہب اور افکار کے مختلف گوشوں سے پھوٹتے ہیں ۔ انہیں گوشوں میں سے ایک مسیحی تصوف بھی ہے ۔

اگرچہ یہ کسی قدر درست ہے کہ اونی لباس " صومعہ و دیر " کی شکل میں حجرہ کا رواج اسلام میں مسیحیت سے آیا ہے ۔ نیز محبت الٰہی ، فقر ، ترک دنیا ، ذکر و فکر اور قناعت کی تعلیمات اسلامی تصوف میں پائی جاتی ہیں اور ان میں حضرت عیسیٰ کی تعلیمات کا عکس ملتا ہے ، تاہم اسلامی حقائق کی روشنی میں مستشرقین کا یہ خیال کسی خاص اہمیت کا حامل نہیں ۔

یورپین محققین میں سے اکثر نے اپنی تصنیفات میں ایسے نتائج برآمد کئے ہیں جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اسلامی تصوف کا منبع مسیحی تعلیمات ہیں ۔ چنانچہ ایک جگہ وان کریمر کہتا ہے :-

" اسلامی تصوف میں جو خیالات مروج ہیں وہ زیادہ تر زمانۂ جاہلیت یعنی زمانہ قبل از اسلام کی یادگار ہیں کہ جاہل عرب زیادہ تر دین عیسوی ہی کے پیرو تھے ۔ ان عرب عیسائیوں کی ایک بڑی جماعت دنیا سے بیزار اور تارک الدنیا ہو چکی تھی اور یہی وہ لوگ تھے جو راہب اور قسیسین کہلاتے تھے ۔ "

ذکر و فکر ، قناعت ، محبت الٰہیہ ایثار وغیرہ انسانی کردار کی وہ بنیادی اعلیٰ اقدار ہیں جن سے دین اسلام جیسا مکمل اور عظیم مذہب تہی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اس دین کے سب سے بڑے پیغمبر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ عین اسلام تھی ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جامع الصفات ہونا اس امر کا محتاج نہیں ہو سکتا کہ ان صفات کو کہیں سے مستعار لیا جائے ۔

(ج) نو افلاطونیت

یورپین محققین کا یہ بھی خیال ہے کہ اسلامی تصوف کے منابع میں سے ایک منبع فلسفۂ نو افلاطونیت بھی ہے اور عشق و وحدت الوجود کے صوفیانہ خیالات اسی سے ماخوذ ہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

افلاطونیت کا بانی فلاطینوس مصری ہے ۔ اس مکتبۂ فکر کا بنیادی مسئلہ وحدت الوجود ہے یعنی وجود در اصل واحد ہے اور تمام کائنات بہ صورت تجلیات اسی وجود واحد سے نکلی ہے اور اس کائنات کو بالآخر اسی وجود واحد میں گم ہو جانا ہے ۔ اسلامی تصوف میں اس نظریہ کو ہمہ اوست بھی کہا جاتا ہے ۔ البتہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وجود واحد کی نمود کی صورت میں تمام اشیائے کائنات اسی وجود واحد سے صادر ہوئی ہیں اور وہ خود کسی شے سے صادر نہیں ہوا ۔ اس نظریے کو اسلامی تصوف میں ہمہ از اوست کہتے ہیں ۔ جہاں تک مسئلہ وحدت وجود کا تعلق ہے یورپین محققین کا یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ مسئلہ نو افلاطونیت کے اثر سے اسلامی تصوف میں ظاہر ہوا ۔ لیکن بہ حیثیت کلی نو افلاطونیت کو اسلامی تصوف کی اصل قرار دینا اپنا کوئی جواز نہیں رکھتا ۔

(د) فلسفۂ ایران اور مانویت

ڈاکٹر قاسم غنی کا خیال ہے کہ ایران پر عربوں کے حملے کے بعد اسلام میں تصوف کے اثرات نمایاں ہوئے ۔ پروفیسر موصوف کا یہ بھی خیال ہے کہ ہزیمت خوردہ ایرانی عناصر عربوں کی شکست کو بھلا نہ سکے ۔ چنانچہ نفسیاتی رد عمل کے طور پر ان عناصر نے گرچہ دین اسلام قبول تو کر لیا تھا تاہم وہ خفیہ طور پر اس امر کے لئے کوشاں رہے کہ عربوں کے جذبۂ غالبیت کو فرو کر دیا جائے ۔ اس لئے ان عناصر نے یہ طے کیا کہ عربوں کو نفیٔ ذات اور ترک دنیا جیسی تعلیمات کا شکار بنا دیا جائے تاکہ ان کے مزاج کی فعالیت مجہول ہو کر رہ جائے ۔ ڈاکٹر قاسم کے علاوہ پروفیسر براؤن بھی اسی خیال کے حامی نظر آتے ہیں۔ تاہم اس حقیقت کے باوجود کہ ایران کی سر زمین پر صوفیا کی ایک بڑی تعداد نے جنم لیا ہے اور یہاں تصوف کا بول بالا رہا ہے ، اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہے کہ اسلامی تصوف ایرانی معتقدات سے اثر انداز ہوا ہے ۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی تصوف کی اصل سے متعلق کوئی یقینی بات کہنا مشکل ہے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۲ - اسلامی تصوف کی اصل اسلام

متعلقہ بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی تصوف کی اپنی اساس خود دین اسلام میں ہی موجود تھی اور دیگر مذاہب کے افکار نے اس پر اپنا اثر بہت شاذ ہی چھوڑا ہے کیونکہ تصوف باقاعدہ ایک نظام فکر کی حیثیت سے کبھی موجود رہا ہو یا نہ رہا ہو، تاہم یہ بات ضرور ہے کہ اس کے آثار عملی صورت میں ابتدا ہی سے اسلام میں موجود تھے اور اس کے لئے ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کی سیرت مقدسہ ایک دلیل روشن ہے۔ مگر تصوف کا وہ پہلو جو عملاً انسان کو تساہل اور رہبانیت کی جانب لے جاتا ہے اس سے ان برگزیدہ ہستیوں کی سیرت پاک مبرا تھی جس کا ثبوت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین رض نیز صحابہ کرام رض کی وہ سیاسی زندگی ہے جو ان کے غزوات کی فاتحانہ مساعی سے ظاہر ہوتی ہے۔

اسلامی تصوف کی اس مختصر تاریخ کے بعد یہاں یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ اس تاریخ کو ہم اہل طریقت کے پیشواؤں اور آئمہ کرام کے اعتبار سے چار ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں ان ادوار میں جو برگزیدہ ہستیاں شامل ہیں ان کی حیثیت آئمہ کبار اور صوفیا دونوں ہی کی ہے۔

۱ - دور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات اقدس و صحابہ کرام۔ اس دور میں اصحاب صفہ بھی شامل ہیں۔

۲ - دور تابعین۔ یہ دور حضرت اویس قرنی رح سے شروع ہو کر حضرت سعید بن المسیب رح پر ختم ہوتا ہے۔

۳ - دور تبع تابعین ــ یہ دور حضرت حبیب العجمی سے شروع ہو کر حضرت ابوالحسن علی بن ابراہیم حضرمی پر ختم ہوتا ہے۔

۴ - دور متاخرین ــ یہ دور حضرت شیخ ابوالعباس احمد بن محمد اشقانی سے شروع ہو کر حضرت ابوالفضل محمد بن حسن ختلی پر ختم ہوتا ہے۔ تاہم یہ ایک خیال یہ ہے کہ یہ دور حسن ختلی سے کچھ اور آگے تک چلا جاتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مندرجہ بالا تقسیم ادوار کے علاوہ اسلامی تصوف کے ادوار کا تعین مزید تفصیلی طریق پر بھی کیا جاسکتا ہے اور یہ تقسیم درج ذیل ہے :-

۱ - دور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ کرام اور اصحاب صفہ وغیر ہم :- اس دور کو مزید تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :-

الف - دور قبل از نبوت -

ب - دور نبوت قبل از ہجرت ــ مکہ معظمہ

ج - دور نبوت بعد از ہجرت ــ مدینہ منورہ

۲ - دور تابعین :- اس دور میں ہمیں حضرت اویس قرنی اور حسن بصری جیسی برگزیدہ ہستیاں نظر آتی ہیں جنھوں نے تصوف پر گہرا اثر چھوڑا ہے - یہ دور ۳۳ھ سے لے کر ۱۵۰ھ تک چلتا ہے -

۳ - تبع تابعین :- اس دور کی ابتدا محققین کے نزدیک عبدک الصوفی اور حضرت ہاشم صوفی کے اسما سے ہوتی ہے جو صحیح معنوں میں پہلی بار صوفی کے لقب سے پکارے گئے - یہ دور ۱۵۰ھ سے ۳۵۰ھ تک چلتا ہے -

۴ - دور متاخرین :- اس دور کا آغاز شیخ ابوالحسن علی ہجویری سے ہوتا ہے اور اس دور میں علی الترتیب حضرت امام غزالی ، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور مولانا جلال الدین رومی کے اسمائے گرامی آتے ہیں - اس عہد میں تصوف اپنے منتہائے کمال کو پہنچ گیا تھا اور ہر کمال را زوال کے مصداق تصوف کے دور انحطاط کا آغاز بھی اسی دور کے فوراً بعد سے ہوتا ہے - یہ دور ۴۶۵ھ سے ۶۷۲ھ تک چلتا ہے -

۵ - دور انحطاط :- یہ دور آٹھویں صدی ہجری سے شروع ہوتا ہے - یہ دور وہ ہے جب صوفیا کو تختۂ دار پر چڑھانے کے فتاویٰ کا رجحان اپنی پوری شدت پکڑ چکا تھا - عبدالکریم الجلیلی ۷۶۶ھ ، مولانا عبدالرحمٰن جامی ۸۹۸ھ ، عبدالوہاب الشعرانی ۹۷۳ھ ، شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی ۱۰۳۴ھ ، اسی دور سے متعلق ہیں - یہی دور حضرت شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز تک چلا آتا ہے -

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شہاب الدین سہروردی مقتول

شیخ شہاب‌الدین سہروردی جو شیخ الاشراق مقتول کے معروف نام سے موسوم کئے جاتے ہیں ، بارھویں صدی کے اوائل میں پیدا ہوئے ۔ آپ کی جائے پیدائش سہرورد ہے جہاں آپ لگ بھگ ۵۵۰ھ میں پیدا ہوئے ۔ چھتیس سال کی عمر میں سلطان صلاح‌الدین نے آپ کو آپ کے ملحدانہ تصورات کی بنا پر ۵۸۶ھ میں قتل کرا دیا ۔ انہوں نے ماجد جیلی سے جو شارح الرازی کے استاد گذرے ہیں فلسفہ سیکھا ، نیز اصول فقہ اور علم و حکمت کی تعلیم بھی حاصل کی[۱] ۔

اشراقی فلسفہ کی اساسی خصوصیات میں سے یہ بات قابل ذکر ہے کہ شیخ اپنی عقلی حریت پسندی اور دقت نظری کے باعث معمولی مواد سے ایک مکمل فکری نظام تشکیل دیتے ہیں ۔ وہ ایسا کرتے ہوئے معمولی سی تقلید کو بھی گوارا نہیں کرتے ۔ موصوف بہت سے بنیادی مسئلوں میں افلاطون سے اختلاف رائے رکھتے ہیں ۔ آپ کا اختلاف ارسطو سے بھی ہے جسے آپ اپنے فلسفیانہ نظام کے لئے بڑی اہمیت کا حامل سمجھتے ہیں ۔ اس پر وہ بے لاگ تنقید کرتے ہیں ۔ یہاں تک کہ ارسطو کی منطق کو بھی وہ بڑی غائر نظر سے دیکھتے ہیں اور اس کو اپنی فکر کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور اس کے نقائص کو اجاگر کرتے ہیں ۔ مثلاً ارسطو کے نزدیک منطقی تعریف جنس و فصل کا اجتماع[۲] ہے ۔ مگر شیخ کے اشراقی فلسفہ کا یہ دعویٰ ہے کہ جس شے کی تعریف مقصود ہوتی ہے ہم اس کی متمائز صفت سے ، جس کو کسی دوسری شے پر محمول نہیں کیا جا سکتا ، اس شے کے علم تک نہیں پہنچ سکتے ۔ مثلاً کسی گھوڑے کی یہ تعریف کہ وہ ہنہنانے والا جانور ہے ہم حیوانیت کو اس لئے سمجھ جاتے ہیں کہ ہم کو بہت سے جانوروں کا علم ہے ۔ جن میں یہ صفت موجود ہے ۔ لیکن ہنہنانے کی صفت کو سمجھانا ناممکن ہے ۔ کیونکہ یہ صفت اس شے کے سوا جس کی تعریف کی جا رہی ہے کہیں اور دوسری شے میں نہیں پائی جاتی ۔ لہذا ایک ایسے شخص کے لئے

---

۱ اخبار الحکما قفطی ، ص ۱۹ ۲ فلسفۂ عجم از اقبال ، ص ۶۶

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ جس نے گھوڑا کبھی نہیں دیکھا ہے ، گھوڑے کی یہ معمولی تعریف محض بے معنی ہوگی چنانچہ ایک حکمیاتی اصول کی حیثیت سے ارسطا طالیسی تعریف بالکل بے سود ہے ۔ شیخ کا دعویٰ ہے کہ صحیح تعریف میں تمام صفات لازمہ شامل ہوں گی جو مجموعی حیثیت سے اس شے کے علاوہ جس شے کی تعریف کی جاتی ہے ، کہیں اور نہ پائی جائیں ۔ انفرادی طور پر یہ ممکن ہے کہ وہ دوسری چیزوں میں بھی موجود ہوں ۔

اشراقی فلسفہ کی جدت پسندی یہ ہے کہ اس نے متداول اصطلاحات کو تبدیل کر دیا ہے ۔ اس نظام میں دلالت مطابقی کو دلالت قصد ، دلالت تضمنی کو دلالت حیطہ اور دلالت التزامی کو دلالت التطفل اور جزئی کو شاخصی کا نام دیا جاتا ہے ۔ مشائی نظام میں جہاں حد تام دو جزو ذاتی سے مرکب ہوتی ہے ، ایک عام جس کو وہ جنس قریب اور دوسرا خاص جس کو وہ فصل قریب کہتے ہیں ۔ مثال کے طور پر انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کی جاتی ہے ، اس میں حیوان جزو عام ہے جو علاوہ انسان کے دوسرے حیوانوں میں بھی پایا جاتا ہے ۔ لیکن ناطق جزو خاص ہے جو صرف انسان ہی کے ساتھ ہے ۔

اہل منطق نے قضیوں کی جو اقسام بتائی ہیں ان میں ایک قسم قضیہ موجبہ ہے ، کیونکہ موضوع کی طرف اگر محمول کی نسبت ضروری ہو تو وہ قضیۂ ضروریہ ہے ۔ اگر اس کا عدم ضروری ہے تو وہ قضیۂ ممتنع ہے اور اگر اس کا عدم اور وجود کوئی ضروری نہیں تو وہ قضیۂ ممکنہ ہے ۔ مثلاً ''انسان حیوان ہے'' قضیہ ضروریہ ہے کیونکہ انسان کے لئے حیوان ہونا ضروری ہے ۔ اور یہ قضیہ کہ ''انسان پتھر ہے'' ممتنع ہے کیونکہ انسان کے لئے پتھر نہ ہونا ضروری ہے ۔ اور یہ قضیہ کہ ''انسان کاتب ہے'' قضیۂ ممکنہ ہے کیونکہ انسان کے لئے کتابت اور عدم کتابت کوئی بھی لازم نہیں بلکہ یہ ہردو صورتیں ممکن ہیں ۔ اور اس طور پر اہل منطق نے بہت سی جہتیں نکالی ہیں لیکن شیخ اشراق کے مطابق ان جہتوں کی ضرورت نہیں بلکہ ہر قضیۂ صرف موجبہ ضروریہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ کیونکہ ہر ممکن کے لئے امکان اور ہر ممتنع کے لئے امتناع اور ہر واجب کے لئے وجوب ضروری ہے ۔ اس لئے اگر ان تمام جہات کو محمول کا جزو قرار دے لیا جائے تو ہر قضیہ موجبہ ضروریہ ہو جائے گا، مثلاً ہر انسان کے لئے حیوان ہونا ضروری ہے ، ہر انسان کے لئے کتابت کا امکان ضروری ہے اور ہر انسان کے لئے پتھر ہونے کا امتناع ضروری ہے ۔ ایسی صورت میں قضیہ' سالبہ بھی موجبہ کی صورت اختیار کرے گا۔ یعنی انسان کے پتھر نہ ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ انسان کے لئے پتھر ہونے کا امتناع ضروری ہے ۔ اس طور پر اہل منطق نے اشکال اربعہ کے منتج ہونے کے لئے جو مختلف شرائط لگائی تھیں اور ان شرائط کی بنیاد پر ہر شکل کے ضروب نتیجہ کہ جو مختلف ہو گئے تھے ، ان سب ضروب کو شیخ نے ایک ہی ضرب میں تبدیل کر دیا ۔ نتیجہ جو دو موجبہ کلیہ ضروریہ سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک قضیہ' موجبہ کلیہ ضروریہ ہوتا ہے ۔ اس لئے وہ قضیہ' جزئیہ کو کلیہ فرض کرتے ہیں اور سالبہ کو موجبہ معدولہ بنا لیتے ہیں ۔

اشراقین کے نزدیک وجود ، وحدت ، کثرت ، وجوب و امکان ، لونیت وغیرہ اعتباری صورت حال ہیں اور خارج میں ان کا وجود نہیں ۔ مشائین ان کو زائد علی الماہیت مانتے ہیں ۔

مشائین کے برعکس اشراقین کے نزدیک جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب نہیں ہے بلکہ وہ ایک مقدار کا نام ہے جو امتدادات ثلاثہ یعنی طول و عرض و عمق کو قبول کرتی ہے ۔ اشراقین کے نزدیک مقدار چونکہ خود جسم ، مادہ اور محل ہے ، اس لئے کسی جسم کے بڑھنے اور گھٹنے کے معنی یہ ہیں کہ خود جسم مادہ و محل میں اضافہ و نقصان ہوا اور یہ اس وقت تک نا ممکن ہے جب تک خود جسم میں اضافہ و نقصان نہ ہو ۔ اس لئے اشراقین تکاثف حقیقی اور تخلل حقیقی کو نہیں مانتے بلکہ تخلل کی صورت میں جسم کے اجزا منتشر ہو جاتے ہیں اور ان کے درمیان ایک جسم لطیف حائل ہو جاتا ہے ۔ مثلاً دھنی ہوئی روئی کے اجزا جب ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتے ہیں تو ان کے درمیان ہوا داخل ہو کر اس کی جسامت کو بڑھا دیتی ہے اور اگر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کو دبا دیا جائے تو اس کی جسامت کم ہو جاتی ہے کیونکہ ان کے درمیان کی ہوا نکل جاتی ہے ۱ -

اشراقین کی مابعد الطبیعات سے ہمیں یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے ملک کے افکار میں کتنا گراں قدر اضافہ کیا ہے - شیخ کہتے ہیں کہ ایک متعلم کو ارسطو کے فلسفہ و منطق اور تصوف سے بڑی حد تک واقف ہونا چاہیے، اگر وہ ماورائی فلسفہ کے خالص عقلی پہلو کو اچھی طرح سمجھنا چاہتا ہے - عصبیت سے اس کے ذہن کو پاک رہنا چاہئے تاکہ وہ تدریجاً اس حاسۂ باطنی کو نمو عطا کر سکے - جس کا فریضہ یہ ہے کہ جس چیز کو عقل محض نظری اعتبار سے سمجھ لیتی ہے اس کی اصلاح و تصدیق کرے - تنہا یہ عقل ادراک کرنے کے قابل نہیں - اس کو ہمیشہ " ذوق و الہام " سے جو اشیا کے ادراک کا پر اسرار جوہر ہے ، مدد لینی چاہئے جو مضطرب روح کو علم و سکون بخشتا ہے اور شکوک کو دائمی طور پر ختم کر دیتا ہے - یہاں ہم اس روحانی تجربہ کے خالص تفکری پہلو یعنی باطنی ادراک کے نتائج سے بحث کریں گے جن کو فکر انسانی منضبط و منظم کرتی ہے - لہذا اب ہم اس اشراقی افکار کے مختلف موضوعات پر غور کریں گے -

وجودیات سے بحث کرتے ہوئے اشراقین کا مولف یہ ہے کہ تمام موجودات کی حقیقت مطلقہ نور قاہر ہے - اور یہ مبدا نور مطلق جس کی ماہیت میں ایک استمرار تجلی داخل ہے - نور سے کوئی چیز زیادہ مرئی نہیں اور اس مرئیت کی تعریف ، تحصیل حاصل ہے ۲ لہذا معلوم یہ ہوا کہ نور کی ماہیت ظہور ہے - اگر ظہور کوئی ایسی صفت ہے جو نور پر زاید ہے تو پھر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نور بالذات مرئی نہیں بلکہ یہ ایک ایسی شے کے وسیلے سے مرئی بن جاتا ہے جو از خود مرئی ہے - اور اس سے یہ فضول نتیجہ نکلتا ہے کہ نور کے علاوہ ایک اور بھی چیز ہے جو نور سے زیادہ مرئی ہے - گویا نور اولیٰ کے وجود کی علت خود اس نور اول سے خارج نہیں اور اس اولین قوت کے علاوہ جو کچھ ہے وہ قائم بالغیر اور ممکن الوجود ہے - ظلمت کوئی ایسی متمائز

---

۱ - حکمائے اسلام از عبدالسلام ندوی ، حصہ دوم ، ص ۵۷

۲ - شرح انواریہ الاشراقی ـــ حکمتہ الاشراق ، ص ۱۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شے نہیں جو کسی قائم بالذات ماخذ سے ظہور کرتی ہو۔ مجوسیوں کا یہ تصور تھا کہ نور و ظلمت دو متمیز حقیقتیں ہیں۔ ان کو دو ممیز عوامل تخلیقی پیدا کرتے ہیں اور یہ تصور ایک صریح غلطی پر منحصر ہے۔ قدیم ایرانی فلسفی زرتشی مسلک کے پیروؤں کی طرح ثنویت پر اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ ایک سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے اور اسی بنیاد پر انہوں نے یہ قرار دیا تھا کہ نور و ظلمت کے دو مستقل ماخذ ہیں۔ ان دونوں کا باہمی تناسب کسی تناقص پر مبنی نہیں بلکہ ان میں وجود و عدم کا ربط ہے۔ گویا نور کے اثبات میں ہی اس کی نفی پوشیدہ ہے، یعنی یہ خود کو قائم رکھنے کے لئے ظلمت کو منور کر دیتا ہے۔ اولین نور تمام حرکات کا مبدا ہے۔ لیکن تبدیلی مقام اس کی حرکت نہیں بلکہ حرکت کا سبب منور کرنے کی خواہش ہے اور اس کا جوہر بھی یہی ہے۔ اور یہی وہ خواہش ہے جو نور کو مضطرب کر دیتی ہے تاکہ یہ اپنی شعاعوں کو تمام چیزوں پر منعکس کرکے ان میں زندگی کی ایک روح پھونک دے۔ اس سے جو تجلیات نمو کرتی ہیں ان کی تعداد لا محدود ہے اور ایسی تجلیات جن کی روشنی شدید ہوتی ہے وہ دوسری تجلیات کا سر چشمہ بن جاتی ہیں اور آہستہ آہستہ ان کی روشنی میں انحطاط پیدا ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ تجلیاں دوسری تجلیوں کو پیدا کرنے کی صلاحیت کھو دیتی ہیں۔ یہ تمام تجلیات ایسے ذرائع یا علم کلام کی زبان میں وہ ملائکہ ہیں جن کے وسیلے سے نور اول وجود کی بے شمار اقسام کو حیات و قیام بخش دیتا ہے۔ مقلدین ارسطو نے غلط فہمی کی بنا پر عقول کی تعداد کو عقول عشرہ تک محدود کر رکھا تھا اور فکر کے شمار میں بھی انہوں نے غلطی کی ہے۔ نور اول کے امکانات لامتناہی ہیں[۲]۔ اور یہ تمام کائنات بشمول اپنی کثرت کے اسی لامتناہیت کا محض جزوی ظہور ہے جو اس کی پشت پر مخفی ہے۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ ارسطو کے مقولات محض، اضافی اعتبار سے تو درست ہیں تاہم فکر انسانی کے لئے یہ محال ہے کہ تصورات کی ان گنت اقسام کو اپنے حیطۂ فہم

---

۲ - فلسفۂ عجم از اقبال، ص ۱۷۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں لا سکے ۔ جن کے مطابق یہ نور اولیٰ ان اشیا کو منور بناتا ہے جو غیر نور ہیں اور نور اولیٰ کی حسب ذیل تجلیات میں ہم امتیاز و تفریق کر سکتے ہیں :۔

(۱) نور مجرد یعنی عقل کلی : اس نور کی کوئی صورت نہیں ہوتی ۔ یہ عقل اپنے علاوہ کسی اور شے کی صفت (جوہر ہے) نہیں بنتی ۔ اس سے نور کی مختلف نیم شعوری، شعوری اور شاعر بالذات صورتیں ابھرتی ہیں اور یہ بہ اعتبار تنویر با ہمدگر مختلف ہوتی ہیں ۔ ان کو اپنے ماخذ سے جس قدر قرب و بعد ہوتا ہے اسی لحاظ سے ان کی تنویر میں کمی یا زیادتی ہوتی رہتی ہے ۔ انفرادی عقل یا جسے روح بھی کہا جاتا ہے نور اول کی ایک دھندلی سی تصویر یا عکس بعیدہ ہے ۔ نور مجرد خود کو بالذات جانتا ہے اور کسی " غیرانا " کا پابند نہیں ہوتا جو اس کے وجود کو منکشف کر سکے ۔ شعور یا علم ذات نور مجرد کا جوہر ہے ۔ یہی نور مجرد کو نفسی نور سے متمیز کرتا ہے ۔

(۲) نور عارضی یا نور حادث (صفت) : ایسا نور ہے جس کی کوئی نہ کوئی صورت ہوتی ہے اور جو اپنے علاوہ بھی کسی اور چیز کی صفت بن جانے کی صلاحیت رکھتا ہے (مثلاً ستاروں کا نور یا دیگر اجسام کی مرئیت)۔ اس نور کو نور محسوس بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بھی نور مجرد ہی کا عکس بعیدہ ہے جو بعد کی وجہ سے اپنی شدت کھو بیٹھتا ہے کیونکہ مسلسل عمل انعکاس در اصل مدھم کرنے والا عمل ہے ۔ تجلیات کا بتدریج تواتر اپنی شدت کو زائل کرتا جاتا ہے جو مسلسل انعکاس کے باعث اس قدر دھندلی پڑ جاتی ہیں کہ ان کی مستقل حیثیت ختم ہو جاتی ہے اور بغیر کسی دوسری شے کے سہارے کے خود کو قائم نہیں رکھ پاتیں ۔ ان ہی تجلیات پر یہ نور حادث مبنی ہوتا ہے ۔ گویا اسے ایک ایسی صفت کہہ سکتے ہیں جو اپنا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں رکھتی ۔ چنانچہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نور حادث اور نور مجرد کا تعلق علت و معلول کا تعلق ہے۔ تاہم معلول کوئی ایسی شے بھی نہیں جو اپنی علت سے بالکل جداگانہ طور پر ممیز ہو۔ یہ ایک ایسی مفروضہ علت کا ایک تغیر یا ضعیف صورت حال ہے۔ نور مجرد سے علیحدہ جو شے بھی ہو وہ نور عارضی کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ نور حادث محض ایک وجود ممکن ہے اور اسی لئے اس کی نفی بھی کی جا سکتی ہے اور اس کو اجسام سے ان کی ماہیت میں بغیر کسی تبدیلی کے علیحدہ کیا جا سکتا ہے۔ جسم منور کا جوہر یا ماہیت، اگر نور حادث کی علت ہوتی، تو اس کو نور سے ظلمت میں لے آنے کا عمل محال ہو جاتا اور ایک غیر فاعل[1] علت کو ہم حیطۂ خیال میں نہ لا سکتے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ الاشراق اشاعرہ کے افکار سے متفق ہیں۔ ان کے نزدیک ارسطو کے مادۂ اولیٰ جیسی کسی چیز کا وجود نہیں اور نفی نور یعنی ظلمت کا وجود یقینی ہے۔ گویا ظلمت معروض نور ہے۔ جوہر و عرض کے علاوہ تمام مقولات کی اضافیت کی تعلیم میں بھی یہ مکتبۂ فکر اتفاق کرتا ہے۔ مگر جہاں تک اشاعرہ کے نظریۂ علم کا تعلق ہے وہ اس میں اس حد تک اصلاح کرتے ہیں جس حد تک وہ انسانی علم میں ایک عنصر فعال کو تسلیم کرتے ہیں۔ ہمارے علم کے معروضات سے ہمارا رشتہ مکمل طور پر انفعالی نہیں ہوتا۔ انفرادی روح، خود بھی ایک تجلی ہونے کے اعتبار سے معروض علم کو عمل علم کے دوران منور کرتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ کائنات تنویر فعال کا ایک شدید عمل ہے۔ لیکن حقیقی نقطۂ نظر سے یہ تنویر و تجلی اولین نور کی لامتناہیت کا ایک جزوی اظہار ہے جو کچھ ایسے قوانین کے تحت منور کر سکتی ہے جن کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ فکر کے مقولات بے شمار ہیں۔ جن میں سے ہماری فکر صرف چند مقولات کے تحت ہی عمل کرتی ہے۔

۱۔ شرح انواریہ ماخوذ فلسفۂ عجم از اقبال، ص ۱۱۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کونیات کے ضمن میں اشراقی فلسفہ کا موقف یہ ہے کہ وہ تمام اشیا جو "غیر نور" ہیں در اصل کمیت مطلق یا مادۂ مطلق ہیں۔ یہ محض نور کے اثبات کا دوسرا پہلو ہے۔ ارسطو کے مقلدین کے موقف کے تحت یہ کوئی مستقل وجود نہیں۔ یہ صورت حال کہ ابتدائی عناصر بہم دگر متغیر و متبدل ہوتے ہیں اسی مادۂ مطلق کی طرف ایک اشارہ ہے جو اپنے تمام مختلفہ درجات کی کثافت کے مادی وجود کے مختلف دوائر تشکیل دیتا ہے اور یوں تمام موجودات کی اساس کو دو واضح اصناف میں بانٹا جا سکتا ہے۔

(۱) ایسا وجود جو ماورائے مکان ہے ۔ یعنی نامعلوم جوہر یا اعشاعرہ کے سالمات۔

(۲) وہ وجود جو قطعاً مکان میں موجود ہے یعنی صور ظلمت مثلاً وزن، بو، ذائقہ وغیرہ۔

چنانچہ ان ہر دو وجودوں کے باہم اجتماع پر مادۂ مطلق مشتمل ہے۔ یعنی ایک مادی جسم ظلمت اور نا معلوم جوہر کے اجتماع کی صورت ہے جس کو نور مجرد منور کر دیتا ہے۔ سوال اٹھتا ہے کہ آخر ظلمت کی مختلف صورتوں کی علت کیا ہے؟ چنانچہ اس سلسلے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بھی نور ہی کی صورتوں کی طرح اپنے وجود کے لئے نور مجرد کی پابند ہے جس کی مختلف تجلیات سے موجودات میں کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ صورتیں جن کی اساس پر اجسام بہم دیگر متمائز قرار پاتے ہیں، یہ صورتیں مادۂ مطلق کی ذات میں موجود نہیں ہیں۔ کمیت مطلق اور مادۂ مطلق ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ اگر یہ صورتیں مادۂ مطلق کی ماہیت میں موجود ہوں تو ظلمت کی صورتوں کی حد تک تمام اجسام باہم مشابہ ہوں گے۔ لیکن ہمارا عام مشاہدہ بہر طور اس کی تردید کر دیتا ہے۔ لہذا ظلمت کی صورتوں کی علت مادۂ مطلق نہیں ہے اور چونکہ اختلاف صور کی علت سے کسی اور چیز کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اس لئے یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ نور مجرد کی مختلف تجلیات اسی کا نتیجہ ہیں۔ نور و ظلمت کی صورتوں کا وجود نور مجرد سے ماخوذ ہے[۱]۔ جسم مادی کا

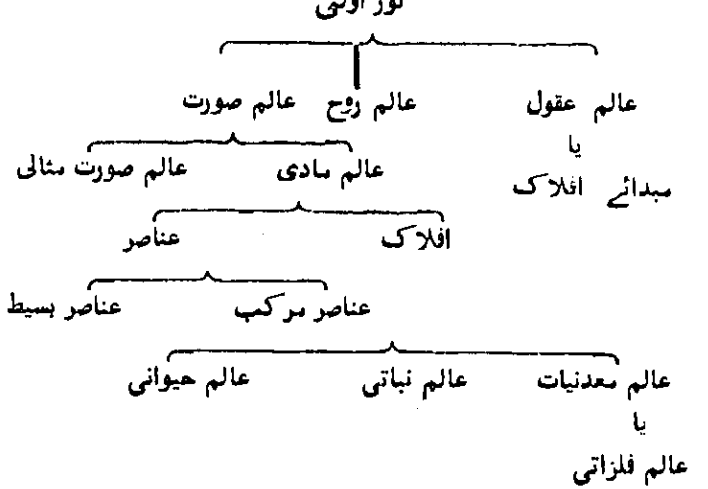
۱۔ فلسفۂ عجم از اقبال، ص ۱۷۶۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تیسرا عنصر یعنی نا معلوم جوہر یا سالمہ نور کے اثبات ہی کا ایک لازمی پہلو ہے ۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں ۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ جسم بہ حیثیت مجموعی قطعی نور اول پر قائم ہے اور تمام کائنات در حقیقت دوائر وجود کا ایک مسلسل استمرار ہے ۔ اور یہ سب اسی ابتدائی نور پر ہی قائم ہیں جو مبدائے نور سے قرب رکھتے ہیں ۔ ان میں تجلی کا حصول زیادہ سے زیادہ ہوتا ہے ۔ ہر دائرے کے موجودات کو اور خود ان دوائر کو لا محدود درمیانی تجلیات کے وسیلے سے روشنی حاصل ہوتی ہے جو '' ذی شعور نور،، کی مدد سے وجود کی کچھ صورتوں کو اپنے اندر محفوظ کر لیتے ہیں ۔ (انسانوں ، حیوانوں اور نباتات میں ایسا ہی ہوتا ہے یا پھر بعض بغیر اس کی مدد کے جیسا کہ فلزات و ابتدائی عناصر میں رونما ہوتا ہے ۔) کثرت کا یہ لامتناہی سلسلہ جس کو کائنات کا نام دیا جاتا ہے ، ایک سایہ ہے ان بے پناہ تجلیوں کی شعاعوں کا جو نور اولیٰ سے آتی ہیں ۔ کائنات کی اشیا میں ان تجلیوں کے سبب جن کی جانب یہ مستقل حرکت میں رہتی ہیں ایک عشق و اس کا جذبہ نمو پاتا رہتا ہے تا کہ وہ حقیقی سر چشمۂ نور سے مستفیض ہوتی رہیں ۔ گویا یہ کارخانۂ عالم محبت و عشق کا ابدی ڈرامہ ہے ۔

ہستی یا وجود کے جو مختلف عوالم ہیں ان کو ہم ذیل میں اجمال کے ساتھ پیش کرتے ہیں :-



محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پچھلے صفحہ پر جو خاکہ دیا گیا ہے وہ وجود کی عام ماہیت کا اجمال تھا ۔ اس کی تقسیم اب ہم عمل کائنات یعنی جو کچھ " غیر نور " کی تفصیل دے رہے ہیں :-

(۱) ازلی : یعنی عقول ، ارواح اجرام فلکی ، فلک عناصر ، زمان و حرکت ۔

۲ - وجود ممکن : یعنی مختلف عناصر کے مرکبات ۔ افلاک کی حرکت ازلی ہے اور اسی سے دنیا کے مختلف دائرے وجود پاتے ہیں ۔ جس کی وجہ سے روح فلکیہ میں سر چشمۂ نور سے تجلی کے حصول کی ایک شدید خواہش پائی جاتی ہے ۔ وہ مادہ جس سے افلاک بنے ہیں کیمیائی عوامل سے بالکل آزاد ہے ۔ ہر فلک اپنا مخصوص مادہ رکھتا ہے جو صرف اسی فلک کے لئے مخصوص ہوا کرتا ہے ۔ افلاک اپنی حرکت کی جہت کے لحاظ سے باہم اختلاف رکھتے ہیں اور اس اختلاف کی توجیہہ اس طور پر ہوتی ہے کہ قائم رہنے والی تجلی ہر ہر فلک میں مختلف ہوتی ہے ۔ حرکت زمان کا صرف ایک پہلو ہے ۔ گویا یہ زمان کے عناصر کو یکجا کرتا ہے اور جب یہ عناصر خارج میں آ جاتے ہیں تو اس صورت حال کو حرکت کہا جاتا ہے ۔ ماضی ، حال اور مستقبل کی درجہ بندی محض سہولت کا ایک امتیازی پہلو ہے ۔ مگر یہ تفریق خود زمان کی ماہیت میں اپنا وجود نہیں رکھتی[۱] ۔ ہم زمان کی ابتدا کو تصور ہی نہیں کر سکتے کیونکہ اس کی ابتدا کے بارے میں خود یہ قیاس آغاز بھی خود زمان کا ہی ایک نقطہ ہوگا ۔ لہذا زمان و حرکت دونوں ازلی ہیں ۔

پانی ، ہوا اور خاک تین ابتدائی عناصر ہیں ۔ اشراقیوں کے مطابق آگ ایک باد سوزاں ہے ۔ ان عناصر کے مرکبات مختلف افلاک کے اثرات کے ماتحت مختلف صورتیں مثلاً سیال ، غاز ، اور جامد صورتوں میں بدل جاتے ہیں ۔ ان ابتدائی عناصر میں تبدل کے عمل سے " تعمیر و

---

۱ - شرح انواریہ ماخوذ از فلسفۂ عجم از اقبال ، ص ۳۳ -

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تخریب کا عمل ہونے لگتا ہے جو "غیر نور" کے تمام دوائر میں جاری و ساری ہے اور وجود کی مختلف صورتوں کو بلند سے بلند تر مرتبوں پر لے جاتا ہے اور ان صورتوں کو تنویر کی قوتوں سے قریب تر کر دیتا ہے ۔ بارش ، بادل اور بجلی جیسے فطری مظاہر حرکت کی اسی اندرونی قوت کے مختلف اعمال ہیں اور اس امر کی توجیہہ اس طور پر کی جاتی ہے کہ اشیا عالم پر اولین نور بالراست یا بلا واسطہ عمل کرتا اور اثر انداز ہوتا ہے ۔ تجلی کے حصول کی استعداد کے اعتبار سے اشیا باہم جدا جدا ہیں ـــ یعنی بہ الفاظ دیگر کائنات ایک خواہش بلوریں ہے ۔

سوال اٹھتا ہے کہ کیا یہ ازلی ہے ؟ چنانچہ اس بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ کائنات قوت تنویر کا ایک مظہر ہے اور قوت نور اولیٰ کی حقیقی ماہیت میں داخل ہے ۔ لہذا جس حد تک کہ کائنات ایک مظہر ہے یہ ایک قائم بالغیر ہستی ہے اور اسی وجہ سے یہ ازلی نہیں ۔ لیکن ایک دوسرے معنی میں یہ ازلی بھی ہے ۔ ہستی کے تمام مختلف دوائر نور ازلی کی تجلیات کے باعث موجود ہیں ۔ بعض تجلیات ایسی ہیں جو براہ راست ازلی ہیں اور ان میں سے کچھ ایسی مدھم ہیں جن کا ظہور دوسری تجلیات کے اجتماع پر اپنا انحصار رکھتا ہے ۔ ان کا وجود ان معنوں میں ازلی نہیں جن معنوں میں ماقبل تجلیات کا ہے ۔ مثلاً رنگ اس شعاع یا تجلی کے مقابلے میں ممکن الوجود ہے جو کسی تاریک جسم کو جب کہ وہ اس کے روبرو لایا جاتا ہے ، منور کرکے رنگ کو ظہور عطا کرتی ہے ۔ چنانچہ کائنات بہ حیثیت ایک مظہر کے ایک وجود ممکن ہے اور چونکہ اس کے ماخذ کی نوعیت ازلی ہے اس لئے یہ بھی ازلی ہے ۱۔

نفسی صورت حال پر بحث کرتے ہوئے شیخ کہتے ہیں کہ وہ اجسام جو پست درجہ پر ہیں ان میں حرکت اور نور متلازم نہیں ہیں ۔ مثال کے طور پر پتھر کا وہ ٹکڑا جو منور ہو کر مرئی نظر آتا ہے ۔ تاہم اس میں از خود تحریک کی قوت نہیں ہوتی ۔ اسی طرح موجودات کے پورے سلسلے پر اگر نگاہ ڈالی جائے تو اس کے بلند ترین مراتب پر ہمیں ایسے

---

۱ ۔ فلسفۂ عجم از اقبال ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

افضل درجے کے اجسام بھی نظر آئیں گے جن میں حرکت اور نور بہ یک وقت ملتے ہیں ۔ اور تجلی مجرد کے اظہار کے لئے بہترین مقام انسان کی ذات ہے ۔ لیکن سوال یہ اٹھتا ہے کہ انفرادی تجلی مجرد جس کو روح کا نام دیا جاتا ہے اپنے مادی لوازمہ (جسم) سے قبل موجود تھی یا نہیں ۔ چنانچہ اس سوال کے جواب میں شیخ ابن سینا کے مقلد نظر آتے ہیں اور اس بارے میں انہوں نے دلیل یہ دی ہے کہ انفرادی تجلیات مجردہ نور کی اکائیوں کی حیثیت سے ظہور میں آنے سے پہلے موجود نہیں رہ سکتیں ۔ وحدت اور کثرت کے مادی مقولات کا اطلاق تجلی مجرد پر نہیں ہو سکتا ۔ جس کی اصل ماہیت نہ تو وحدت ہے اور نہ کثرت ۔ اس میں جو تنوع نظر آتا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ اس کے مادی لوازمات میں تجلی کی تحصیل کے مختلف درجات ہیں ۔ تجلی مجرد یا روح اور جسم میں جو ربط ہے وہ علت و معلول کا ربط نہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان میں عشق بطور ذریعہ' اتحاد کے کام کرتا ہے ۔ جو جسم تجلی کا خواہشمند ہوتا ہے وہ روح کے وسیلے سے اس تجلی کو حاصل کرتا ہے کیونکہ روح کی فطرت ہی کچھ اس طرح کی ہے کہ وہ جسم میں اور سر چشمہ' نور میں براہ راست تعلق قائم کرنے میں حائل ہوتی ہے ۔ مگر روح اس نور کو جو یہ براہ راست حاصل کرتی ہے تاریک اور ٹھوس جسم میں منتقل نہیں کر سکتی کیونکہ یہ جسم بہ اعتبار اپنی صفات کے ہستی کی ایک مخالف سمت میں واقع ہے ۔ ان دونوں میں تعلق پیدا کرنے کے لئے ایک واسطہ کی ضرورت ہے ۔ یہ واسطہ ایک ایسی چیز ہے جو نور اور ظلمت کے درمیان واقع ہے ۔ یہ واسطہ روح حیوانی ہے ۔ یہ ایک گرم ، لطیف اور شفاف بخار ہے جس کا مخصوص مقام قلب کی بائیں جانب ہے ۔ لیکن یہ پورے جسم میں گردش بھی کرتا ہے ۔ چونکہ روح حیوانی میں اور نور میں ایک جزوی مماثلت ہے اسی لئے تاریک راتوں میں بڑی جانور آتش روشن کی جانب لپکتے ہیں اور سمندری جانور اپنے آبی مسکن کو چھوڑ کر چاندنی رات کے دلنشین مناظر سے لطف اندوز ہونے کے لئے باہر خشکی پر نکل آتے ہیں ۔ عرض معلوم یہ ہوا کہ ہستی کے بلند ترین مراتب طے کرنا اور زیادہ سے زیادہ تجلی کا حصول انسان کا نصب العین ہے اور اس طرح سے وہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بتدریج عالم صور سے مکمل نجات پا لیتا ہے ۔ لیکن یہ مقصد اعلیٰ کس طور پر متحقق ہو سکتا ہے ؟ لہذا اس کا جواب یہ ہے کہ علم و عمل سے ۔ عقل اور ارادے دونوں کو متبدل کرنے سے ، فکر و عمل کے اتحاد سے اس کا حصول ممکن ہے ۔

تحقق نصب العین کے ذرائع کا اجمال یہ ہے :۔

(الف) علم : تجلیٔ مجرد جب خود کو کسی اعلیٰ جسم سے متعلق کر دیتی ہے تو وہ کچھ ملکات یعنی نور و ظلمت کی قوتوں کے عمل سے اپنے آپ کو نمو دیتی ہے ۔ جس میں سے اول الذکر حواس خمسہ ظاہری و باطنی پر مشتمل ہے ۔ مثلاً حسی مرکز ، تخیل و فہم ، حافظہ و تصور وغیرہ اور آخر الذکر نشو و نما اور نظام ہضم کی قوتوں پر اور محض سہولت کے لحاظ سے ملکات کی تقسیم اس طور پر کی جاتی ہے ۔ ایک ملکہ تمام افعال کا سر چشمہ بن سکتا ہے اور دماغ کے وسطی حصہ میں صرف ایک ہی قوت ہے لیکن مختلف نقطہ ہائے نظر سے اس کو جدا جدا ناموں سے موسوم کیا گیا ہے ۔ ذہن یا نفس ایک وحدت ہے جسے سہولت کی خاطر ایک کثرت سمجھا جاتا ہے ۔ لہذا اس قوت کو جو دماغ کے وسط میں واقع ہے اس تجلی مجرد سے ممیز کرنا چاہیے جو انسان کا اصل جوہر ہے ۔ اشراقی مفکرین ذہن فاعل اور روح منفعل میں ایک تفریق کرتے ہیں ۔ تاہم ان کی تعلیم یہ ہے کہ مختلف ملکات ایک پر اسرار طریقہ پر روح سے مربوط ہوتے ہیں ۔

ان کی نفسیات تعقل میں ان کا نظریۂ رویت ایک ایسی چیز ہے جس میں بہت زیادہ جدت اور اپج پائی جاتی ہے[1]۔ گویا وہ شعاع نور جس کی بابت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ آنکھ سے نکلتی ہے یا تو جوہر ہے یا صفت ۔ اگر وہ صفت ہے تو وہ ایک جوہر سے دوسرے جوہر میں منتقل نہیں کی جا سکتی ۔ اس کے برعکس اگر وہ جوہر ہے تو شعوری طور پر یا اپنی خلقی ماہیت سے مجبور ہو کر متحرک ہوگی ۔ شعوری حرکت حیوان سے سر زد ہوتی ہے جو اشیا کا ادراک کرتا ہے ۔ چنانچہ

---

۱ شرح انواریہ ، ص ۶۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایسی صورت میں ادراک کرنے والی ہستی انسان نہیں بلکہ شعاع ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ شعاع کی حرکت اس کی ماہیت ہی کی ایک صفت ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ ایک خاص جہت میں حرکت کرے اور دوسری سمتوں میں حرکت نہ کرے۔ چنانچہ شعاع نور کی بابت یہ خیال کرنا کہ وہ آنکھ سے طلوع ہوتی ہے درست نہیں۔

علاوہ ازیں حواس و عقل کے بعد علم کا ایک اور منبع ہے جس کو ذوق کہا جاتا ہے۔ یہ ایک ادراک داخلی ہے جو ہستی یا وجود کے غیر زمانی و غیر مکانی عالموں کو ظاہر کرتا ہے۔ فلسفہ یا تصورات خالص پر غور و تامل کی عادت جب نیکوکاری سے اتحاد پیدا کر لیتی ہے تو اس عمل سے اس پر اسرار حاسہ کی تربیت ہوتی ہے۔ یہ حاسہ عقل سے ماخوذ نتائج کی تصدیق میں معاون ہوتا ہے۔

(ب) ہستیٔ فعال کی حیثیت سے انسان میں حسب ذیل قوائے محرکہ پائے جاتے ہیں:-

۱۔ عقل یا روح ملکوتی: یہ قوت امتیاز و فہم اور اشتیاق علم کا سر چشمہ ہے۔

۲۔ روح حیوانی: یہ غضب، شجاعت، اقتدار و بلند حوصلگی کا ماخذ ہے۔

۳۔ روح بہیمی: یہ نفس پرستی، اشتہا اور شہوانی جذبات کا منبع ہے۔ اس میں پہلی صورت حال تو حکمت کی جانب رہنمائی کرتی ہے اور اس کے علاوہ دیگر صورتیں اگر ان کو عقل کے تابع رکھا جائے تو یہ شجاعت اور پاکیزہ اعمال کی طرف لے جاتی ہیں اگر ان صورتوں میں ہم آہنگی اور تطابق سے کام لیا جائے تو پھر ان سے عدل و فضیلت جیسی صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ نیکیوں کے وسیلے سے روحانی ارتقا کا امکان اس امر کا اظہار ہے کہ یہ عالم ایک بہترین ممکنہ عالم ہے۔ اشیا جس طور پر موجود ہیں نہ اچھی ہیں اور نہ بری بلکہ ان کا غلط استعمال اور ان کے بارے میں غلط زاویۂ نظر ان کو اچھا یا برا بنا دیتا ہے۔ تاہم اس کے باوجود

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دنیا میں شر کے وجود سے انکار ممکن نہیں ۔ شر موجود ہے لیکن خیر کے مقابلے میں اس کا تناسب بہت کم ہے ۔ یہ عالم ظلمت کے صرف ایک حصے سے مخصوص ہے ،لیکن کائنات میں ایسے حصے بھی ہیں جو شر سے محفوظ ہیں ۔ لہذا ایک مشکک جب شر کے وجود کو خدا کی تخلیقی قوت سے منسوب کرتا ہے تو گویا وہ انسانی اور ربانی فعل کے مابین ایک طرح کی مماثلت کو پہلے ہی فرض کر لیتا ہے اور وہ یہ بھول جاتا ہے کہ شے موجود ہے ۔ وہ خود اسی کے مفہوم میں آزاد نہیں ۔ ربانی فعلیت ان معنوں میں خالق شر نہیں کہی جا سکتی جس طرح انسانی فعلیت کی بعض صورتوں کو ہم شر کی علت گردانتے ہیں۔

گویا معلوم یہ ہوا کہ علم اور نیکی کے اتحاد و اتصال سے روح خود کو عالم ظلمت سے نجات دلا لیتی ہے اور جونہی ہم اشیا کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں ، عالم نور سے قرب حاصل کر لیتے ہیں اور اس عالم کی محبت ہم میں شدت اختیار کرتی جاتی ہے ۔ روحانی ارتقا کے مراتب بے شمار ہیں ۔ جن میں خاص مدارج کا تذکرہ درج ذیل ہے :۔

۱ ۔ ”انا“ کا درجہ ـــ یہ وہ مرتبہ ہے جب شخصیت کا احساس انسان پر غالب رہتا ہے اور انسانی افعال کا مبدا و مصدر خود غرضی ہوا کرتی ہے ۔

۲ ۔ یہ درجہ ”تو نہیں ہے“ کا درجہ ہے ـــ اس منزل پر خود انسان اپنی ”انا“ کی گہرائیوں میں گم ہو کر تمام خارجی موجودات سے غافل ہو جاتا ہے ۔

۳ ۔ یہ درجہ ”میں نہیں ہوں“ کا مرتبہ ہے ـــ یہ دوسرے درجہ کا لازمی نتیجہ ہے ۔

۴ ۔ یہ درجہ ”تو ہے“ کا ہے ـــ اس مرتبہ میں ”انا“ کی کلیتاً نفی کی جاتی ہے اور ”تو“ کا اثبات کیا جاتا ہے ، جس کا مطلب اپنی ذات کو منشائے الٰہی کے سپرد کر دینے کے ہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۵ - یہ درجہ ''میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے،، کا ہے ـــ اس میں فکر کے ہر دو پہلوؤں کی مکمل نفی کی جاتی ہے - یعنی یہ کونی شعور کی حالت ہے -

ہر مرتبہ پر تجلیات کی شدت کم یا زیادہ ہوتی جاتی ہے اور ان تجلیات کی معیت میں کچھ ناقابل تشریح اصوات بھی ہوتی ہیں - موت روح کی روحانی ترقی کو مسدود نہیں کر دیتی - اور موت کے بعد انفرادی روحیں کسی ایک روح میں جذب نہیں ہو جاتیں بلکہ یہ ارواح ایک دوسرے سے اسی تناسب کے ساتھ جدا جدا رہتی ہیں جس نسبت سے ان کو اس زمانے میں تجلی کا حصول ہوا ہے جب کہ وہ اپنے جسدی وجود سے متحد تھیں - اشراقی فلسفہ نے لائبنیز کے نظریہ' مماثلت غیر ممیزات کی پیش بینی کی ہے - اور یہ دعوی کیا ہے کہ کوئی دو ارواح ایک دوسرے سے مماثل نہیں ہیں[1] - جب یہ مادی مشین جس کو روح بتدریج تجلی کے حصول کے لئے مستعمل رکھتی ہے ، زائل یا فنا ہو جاتی ہے تو غالباً روح کوئی دوسرا قالب اختیار کر لیتی ہے اور وجود کے مختلف دائروں میں اعلیٰ سے اعلیٰ مراتب کی طرف بڑھتی جاتی ہے اور کچھ ایسی صورتیں اختیار کر لیتی ہے جو ان دائروں کے ساتھ تخصیص رکھتی ہیں - یہاں تک کہ پھر یہ اپنی منزل مقصود تک رسائی حاصل کر لیتی ہے - یہ حالت نفی مطلق کی حالت ہے اور شاید بعض ارواح اس دنیا میں واپس بھی آ جاتی ہیں تاکہ وہ یہاں اپنے عیوب و ضعف کا مداوا کر سکیں - اس طرح سے تناسخ کے نظریے کو ہر چند کہ یہ روح کے مستقبل کی توجیہہ کے لئے محض ایک امکانی صورت حال ہے خالصتاً منطقی نقطہ' نظر سے ثابت یا باطل نہیں کیا جا سکتا - تمام ارواح اپنے مشترکہ ماخذ کی جانب سرگرم سفر ہیں اور یہ اثر آفریں ماخذ اس سفر کے خاتمہ کے بعد تمام کائنات کو اپنی طرف واپس لوٹا لینے کے لئے عمل کرتا ہے اور اس طرح یہ ماخذ ہستی کے ایک دوسرے دائرہ کا آغاز کرتا ہے تاکہ وہ حسب سابق دور گذراں کی تاریخ کو بہ تمام و کمال پھر پیدا کرے -

---

۱ - شرح انواریہ ، ص ۸۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مندرجہ بالا بیان اس ایرانی مفکر (جسے شہید کہا جاتا ہے) کے فلسفہ کا ماحصل ہے ۔ دراصل یہی وہ پہلا ایرانی ہے جس نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ایرانی فکر کے تمام تر شعبوں میں صداقت کا عنصر موجود ہے اور خود یہ اپنے فلسفیانہ نظام میں ان عناصر صداقت کو دقت نظری سے مرتب کرتا ہے ۔ جب وہ خدا کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ تمام محسوس تصوری وجود کا مجموعہ ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک اعتبار سے "همه اوست" کا قائل ہے ۔ متقدمین صوفیا کے برعکس کائنات اس کے نظام فکر میں ایک حقیقی شے ہے اور روح انسانی ایک متمیز انفرادی حیثیت کی حامل ہے ۔ ایک راسخ العقیدہ متکلم سے وہ اس دعویٰ میں اتفاق رائے رکھتا ہے کہ ہر نور کی انتہا علت نور مطلق ہے جس کی تجلی کائنات کا حقیقی جوہر ہے ۔ نفسیاتی مسائل میں وہ ابن سینا کا مقلد ہے اور علم کی اس صورت حال پر وہ زیادہ منضبط و تجربی نظر آتا ہے ۔ اخلاقی مفکر کی حیثیت سے وہ ارسطو کا پیروکار معلوم ہوتا ہے جس کے نظریہ آلائیت کی اس نے نہایت ہی جامعیت کے ساتھ تشریح کی ہے اور پھر اس کا ایک بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ وہ روایتی افلاطونیت کو بالکل ایرانی نظام تفکر میں متبدل کر دیتا ہے ۔ جو نہ صرف افلاطون سے قریب ہو جاتی ہے بلکہ اس طرح سے قدیم ایرانی ثنویت پر بھی روحانیت غالب آ جاتی ہے ۔ اس نے وجود خارجیہ کے تمام پہلوؤں کی توجیہہ اس کے اساسی اصول کے حوالے سے کی ہے ۔ وہ ہمیشہ تجربہ کی جانب زور دیتا ہے اور طبیعی مظاہر کی توجیہہ بھی اپنے نظریۂ تجلیات کے پس منظر میں کرتا ہے اور خارجیت جو "همه اوست" کی انتہائی داخلیت میں گم ہو چکی تھی شیخ کے نظام فلسفہ میں اجاگر ہو جاتی ہے ۔ شیخ کے فلسفہ نے فکر و جذبہ میں ایک کامل اتحاد و آہنگ پیدا کیا ہے ۔ اس کے ہمعصروں نے اسے مقتول کہہ کر پکارا ہے جس سے یہ معنی بھی لئے جا سکتے ہیں کہ اس کو شہید نہ سمجھنا چاہیے ۔ تاہم ما بعد کے صوفیا اور فلاسفہ نے اس کو احترام کی نظر سے دیکھا ہے ۔

اشراقی فلسفہ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ نور کے ظلمت سے نجات حاصل کر لینے کے معنی یہ ہیں کہ نور کو بہ حیثیت نور کے شعور ذات حاصل ہو جائے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ابن عربی

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی الموحدون کے عہد حکومت میں اسپین کے جنوب مشرقی حصے مرثیہ میں (۵۶۰ھ - ۱۱۶۵ء) پیدا ہوئے۔ تیس سال تک اشبیلیہ میں فقہ و حدیث کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد تیونیسیا منتقل ہو گئے جہاں انہوں نے تصوف سے خاص دلچسپی لی۔ آٹھ دس سال یہاں قیام کے بعد آپ بلاد مشرق اور کچھ مدت تک مکۂ معظمہ میں رہنے کے بعد عراق اور شام کی طرف روانہ ہوئے۔ اور بالآخر آپ نے دمشق میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور وہیں واصل بہ حق ہو گئے۔ ان کا سن وفات ۶۳۰ھ ہے ۱۔

مولانا عبدالرحمن جامی نے آپ کو کثیر التصانیف بزرگ بتایا ہے تاہم ایک محتاط اندازے کے مطابق آپ کی تصانیف کی تعداد تقریباً چار سو ہے۔ ''فتوحات مکیہ'' اور ''فصوص الحکم'' ان کی مشہور ترین تصانیف ہیں۔ فصوص الحکم میں آپ نے وحدت الوجود پر سیر حاصل بحث کی ہے ۲۔

اسلامی فلسفہ اور علم کلام کی پوری تاریخ میں عام طور پر تین قسم کے مفکرین ملتے ہیں یعنی حکما، متکلمین اور صوفیا۔ مگر ابن عربی کی ہمہ گیر شخصیت اور ان کے تبحر علمی کا تعین ان تینوں اقسام میں سے کسی ایک میں مشکل ہے۔ وہ حکیم، صوفی اور متکلم سب ہی کچھ تھے۔ حلاج منصور کی طرح ان کے متعلق بھی اب تک یہ فیصلہ نہ ہو سکا کہ آپ کو مشرف بہ اسلام سمجھا جائے یا خارج از اسلام متصور کیا جائے۔ اور یہ صورت حال صرف آپ کے اس فلسفیانہ رجحان کے باعث پیدا ہوئی جو ان کی ہر ہر تحریر سے ظاہر ہوتا ہے۔ آپ نے اپنے خالص فلسفیانہ مباحث کو کبھی عقلی انداز میں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ ان کا نظریۂ فکر ان کی واردات قلبی کا نتیجہ تھا۔ چنانچہ انہوں نے فصوص میں خود یہ تحریر کیا ہے کہ ''ترجمہ

۱۔ ماخوذ ـــ اسلامی تصوف اور اسلام از ڈاکٹر سید نور الدین

۲۔ ماخوذ ـــ Suflsm ، صفحہ ۹۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرنے والا ہوں نہ کہ اپنے دل سے حکم کرنے والا ۔ میں اس میں وہی القا کرتا ہوں جو میری طرف القا کیا گیا ہے اور میں اس کتاب مسطور میں وہ وارد کرتا ہوں جو مجھ پر وارد ہوا ہے ۔ ''

'' فصوص الحکم،، کے غائر مطالعہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آپ نے قرآن و احادیث سے پورا پورا استفادہ کیا ہے اور یہ تصنیف[1] جگہ بہ جگہ ہر طرح کے نقلی دلائل سے پر ہے ۔ لیکن ان کی تشریحات اور توضیحات اس امر کی غماز نظر آتی ہیں کہ یہ تفسیر کم اور تاویلات زیادہ ہیں ۔

ہم جانتے ہیں کہ وہ مذاہب عالم جن کی ترویج و تبلیغ پیغمبروں کے ہاتھوں ہوئی ہے ، ان مذاہب کی تعلیمات یہی رہی ہیں کہ یہ سارا عالم فطرت ایک خدائے بزرگ و برتر کا پیدا کردہ ہے اور جس کے فطری قوانین کی پیروی میں ہی انسان کی فلاح و بہبود کا راز پوشیدہ ہے ۔ ان پیغمبروں نے صحف رشد و ہدایت پیش کئے جو اس قانون خداوندی کا حامل قرار پائے اور انہیں کی رو سے کائنات اور انسان کی ایک علیحدہ زندگی اور وجود تسلیم کیا گیا ۔ اگرچہ اخلاق کا بہترین اصول یہی طے پایا کہ یہ انسان ربانی صفات کا بہترین نمونہ ہے ۔ خدا خالق اور انسان و کائنات ــ یعنی ماسوا خدا سب ہی اس کی مخلوق ہیں ۔ مگر بعض مفکرین اور صاحبان کشف و الہام کو خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان امتیاز و افتراق کی یہ دیوار پسند نہ آئی ۔ چنانچہ انہوں نے اپنے واردات قلبی اور روحانی تجربات کی روشنی میں جب اسے عقلاً پرکھا تو انہیں خالق و مخلوق کی یہ ثنویت اجنبی نظر آئی جو غیریت کی آئینہ دار تھی ۔ لہذا خدا پرستی کا تقاضا انہیں یہی معلوم ہوا کہ جہاں دنیا میں اخلاق کا نمونہ صرف خدا کی ''ذات مقدسہ،، ہے ــ یعنی ''تخلقوا باخلاق اللہ،، کا درس دیا گیا ہے ، اسی طور پر اس جہاں سے اس ثنویت و غیریت کو ختم ہو جانا چاہیے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تاریخ فلسفہ میں فلاطینوس مصری (۲۷۰ء) ہی غالباً وہ پہلا مفکر تھا جس نے اپنے '' نظریہ تجلیات،، کو ایک

---

[1] ماخوذ و ملخص ــ ابن عربی کا فلسفہ (مضمون) از پی ۔ ایچ ڈار نیز فصوص الحکم ، ابن عربی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نظام فکر کی حیثیت سے پیش کیا اور باوجود اس کے کہ اس کے نظریۂ تجلیات اور نظریۂ وحدت‌الوجود کے مابین ایک طرح کا تناقض پایا جاتا ہے، تاہم اس مفکر کے نظریۂ تجلیات نے ہی وحدت‌الوجود کے لئے ایک عمدہ راستے کی نشاندھی کی ہے۔

توحید کا مفہوم

توحید کے لغوی معنی ''وحدت،، کے ہیں۔ وحدت وجود کے معنی ہیں'' وجود کی وحدت،، اور اسلامی توحید '' الٰہ،، کی وحدت کا نظریہ ہے اور وحدت وجود اس کے برعکس'' وجود کی وحدت،، پیش کرتا ہے۔ مگر اسلامی نقطۂ نظر یہ ہے کہ مذہبی وحدت کو عددی اعتبار سے اور اپنی تمام‌تر صفات کی اکملیت کے با وصف ــ '' ایک اور صرف ایک ہی ہونا چاہیے،،۔

جیسا کہ ہم ''تصوف کے تدریجی و تاریخی ارتقا،، کے بیان میں پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ تمام تر صوفیانہ افکار میں جس چیز کی سب سے زیادہ اہمیت رہی ہے، وہ کسی '' حقیقت مطلقہ،، کی تلاش کا فطری رجحان ہے اور جستجو کے اسی رجحان نے تصوف کے مختلف ارتقائی مدارج میں مختلف مکاتب فکر کو جنم دیا ہے۔ ان مختلف نقطہ ہائے نظر میں باہم بڑے ہی نازک فرق و امتیاز کی نشاندھی کی جاتی رہی ہے۔ ان میں سے'' وحدت الوجود،، اور ''وحدت الشہود،، کے ہر دو نقطہ‌ہائے نظر سب سے زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔ فلسفۂ وحدت الشہود ــ در اصل وحدت الوجود کی شدید تنقید کے رد عمل کے طور پر معرض وجود میں آیا ہے۔ شیخ احمد سرہندی جو مجدد الف ثانی کے معروف نام سے یاد کئے جاتے ہیں، اس مکتبۂ فکر کے سب سے بڑے مبلغ گذرے ہیں۔ ان کے نظریات کا ہم آئندہ باب میں مجملاً جائزہ لیں گے۔ اس باب میں ہم وحدت الوجود کے مکتبۂ فکر پر شیخ اکبر حضرت محی‌الدین ابن عربی کے حوالے سے صرف نظر کریں گے۔

ابن عربی کا توحیدی نقطۂ‌نظر یہ ہے کہ '' وجود ایک یا واحد ہے،، اور بس صرف یہی موجود ہے۔ یہ ہی وجود واحد ــ خدا ہے،

---

۱ ۔ ماخوذ و ملخص ــ تاریخ تصوف اسلام، ص ۳۰۷

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اللہ ہے ، ذات حق ہے ، حقیقت مطلقہ ہے جو اپنے مختلف ناموں سے معروف ہے ۔ ہر وہ شے جو اس کے علاوہ یا اس کے ما سوا ہے ، محض اسی وجود واحد کا ایک مظہر ہے ۔ اللہ اور مالوہ میں باہم کوئی تفریق نہیں ۔ گویا یہ کائنات ، یہ سارے کا سارا عالم فطرت ۔ اسی خدا کا عین ہے ۔ کائنات کی اللہ سے عینیت کو ہم اس کی ذات و صفات کے تناظر میں ہی مدرک کرتے ہیں ۔ یعنی جوہر کی عینیت کی بنا پر ۔ گویا یہ تمام کائنات اسی وجود مطلق کی ''تجلی،، ہے یا پھر یوں کہیے کہ یہ تمام عالم ظواہر اسی ''وجود تامہ،، کے صدور کی ایک صورت ہے ۔ (ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

ابن عربی کا نظریہ' صدور جیسا کہ شیخ اکبر کے مقلدین اور ان کے بعد کے صوفیا کرام نے مثلاً ملا جامی وغیرہ نے اس کی توضیح و تشریح کی ہے ، یہ ہے کہ وجود مطلق لا تعین ہے ، یا یہ وحدت تامہ مرتبہ' لاتعینیت میں ہے ۔ اپنے تنزلات و تعینات میں اس کو پانچ مراحل سے گذرنا پڑتا ہے ۔ ان پانچ مرحلوں میں سے دو مراحل کی نوعیت علمی و وقوفی ہے اور آخری تین مرحلوں کی نوعیت خارجی یا معروضی ہے۔ (ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

وحدت اپنے پہلے تنزل میں ۔ وجود محض کی حیثیت میں خود آگاہ یا شعیرالذات ہوتی ہے ۔ یہاں صفات کا شعور محض اجمالی صورت حال ہے ۔ یعنی یہ اجمال عمومی و مخفی نوعیت کا ہے ۔
(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

اپنے دوسرے تنزل میں یہی وحدت ۔ حامل صفات کی حیثیت سے خود آگاہ یا شعیرباالذات ہوتی ہے اور یہ مرتبہ صفات تفصیلی کا ہے ۔ یعنی یہ صورت حال معروضی یا خارجی ہے۔
(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

چنانچہ یہ ہر دو تنزلات حقیقی سے زیادہ قیاسی و منطقی متصور ہوتے ہیں کیونکہ یہ خارج از زمان ہیں اور ذات و صفات کا امتیاز محض ذہنی یا منطقی صورت ہے ۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پھر اس کے بعد حقیقی اور واقعی تنزلات کا آغاز ہوتا ہے ۔ لہذا تیسرا تنزل وہ ہے جسے تعین روحی کہا جاتا ہے ۔ یعنی یہ تعین روح یا روحوں کی صورت میں ہوتا ہے ۔ گویا یہی وحدت اپنے آپ کو بہت سی ارواح کی شکل میں منقسم و متشکل کر لیتی ہے ۔ مثلاً فرشتے یا ملائک وغیرہ ۔ (ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

چوتھا تنزل وہ ہے جسے تعین مثالی (اعیان ثابتہ) کہا جاتا ہے ۔ پانچواں تنزل وہ ہے جسے تعین جسدی یا تعین طبیعی و مادی ۔ یعنی موجودات کا نام دیا جاتا ہے ۔ گویا یہ مراتب محض صلاحیتوں اور استعدادوں کا ایک تدریجی عمل تحقق ہے جو صفات و اعراض میں پہلے ہی سے بالقوۃ یا مخفی صورت میں موجود ہوتا ہے ۔
(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

لہذا اس صورت حال سے معلوم یہ ہوا کہ ابن عربی کے نزدیک ذات یا وجود ان ہی صفات یا اعراض کا عین ہے ۔ اور یہی صفات خود کو " تجلیات " میں منکشف کرتی رہتی ہیں ۔ گویا یہ مظاہر و شیون ہی "وہ کچھ" ہیں جنہیں ہم کائنات اور اس کے معروضات کا نام دیتے ہیں ۔ لہذا ربانی شیون کی اسی عینیت کو ہم اس ذات حق کی صفات کے ساتھ ، یا اسی ذات یا وجود کی صفات کے طور پر بطریق دیگر اخذ کرتے ہیں ۔ (ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

اس کے بعد ابن عربی کہتے ہیں کہ " اسمائے الٰہی" دراصل مسمیٰ کے عین ہیں ۔ اور مسمیٰ ہی وجود خداوندی ہیں ۔ یہ اسمائے الٰہیہ گو عددی اعتبار سے کثیر ہیں ۔ تاہم یہ سب کے سب اسی " ذات پاک " کی نمائندگی کرتے ہیں اور " جو کچھ" بھی ان میں سے ہر ہر اسم کی جداگانہ حیثیت میں ہمیں معروف ہوتا ہے ، " وہی کچھ" ان تمام اسمائے مقدسہ سے بہ حیثیت کلی و مجموعی بھی معروف ہوتا ہے ۔ لہذا خدا کی تعریف و توصیف کسی بھی نام سے کی جا سکتی ہے ۔ یا بہ الفاظ دیگر بہ یک وقت تمام اسمائے مقدسہ اسی ذات مقدسہ کی تعریف ٹھہرتے ہیں ۔ کیونکہ تمام ہی اسما دراصل اسی ایک ہی "وجود مطلق" کی نشاندہی کرتے ہیں ۔

www.KitaboSunnat.com
محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گویا اگر وہ ذات اقدس اپنے اسما کے اعتبار سے کثیر ہے تو اپنے وجود کے اعتبار سے واحد ہے ۔ یعنی وہ ذات مطلقہ گویا ایک ''احدیت معقولہ'' ہے جیسے ہیولیٰ یا مادہ ۔۔ یا اسے بہ اعتبار وجود خویش ایک تصوراتی وحدت کا نام دیا جا سکتا ہے ۔۔ اور بہ اعتبار اس کے موجود ہونے کے ، اسے کثرت کہا جا سکتا ہے کیونکہ یہ موجودات یا تخلیق ، علاوہ اس کے اور کچھ نہیں ، یہ اسی ذات حقہ کا ایک ''صدور ذاتی'' ہیں ۔ لہذا اسما اور مسمیٰ کی یہ عینیت ، ذات و صفات کی عینیت کا محض ایک دوسرا نام ہے ۔ بالکل اسی طرح جس طرح وجود و اعراض ۔ کیونکہ اسم کوئی چیز نہیں ۔ جز اس کے وجود کی قدر کی حیثیت میں اس معروض کا محض ایک بیان ہے ۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

کائنات اور خدا کے ربط کے بارے میں شیخ اکبر کہتے ہیں کہ یہ بھی ایک عین واحد ہے ۔ چنانچہ اس عینیت کا اثبات یا تو وہ ''وجود کائنات'' کی نفی سے کرتے ہیں یا پھر خدا کے اثبات سے کرتے ہیں ۔ وجود کائنات کی نفی سے آغاز کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ کائنات ''جیسی کہ وہ ہے'' ایسے محض نام نہاد ، غیر حقیقی اور واہمہ ہی کہا جا سکتا ہے ۔ جو معروضی طور پر غیر موجود ہے ۔ وجود صرف خدا ہی کا ہے ۔ یہ کائنات اور اس کی کثرت اگر موجود ہے تو اس کی حیثیت اسی ''وحدت تامہ'' کے شیؤن کی سی ہے ۔ پہلی صورت میں شیخ کہتے ہیں کہ کائنات خارج میں معدوم ہے ۔ آپ کا قول ہے کہ

''الاعیان ما شمت رائحتہ من الوجود''

(یعنی اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی ہو تک نہیں سونگھی ۔)

دوسری صورت میں وہ کہتے ہیں کہ عالم ہی خدا ہے ۔ یہ اسی ذات واحد کی تجلی ہے جس میں اس وحدت مطلقہ نے اپنے تئیں ظہور کیا اور ان تجلیات میں یہ وحدت کلی طور پر گم ہوگئی ہے ۔ ان تجلیات کے ماورا وحدت کا الگ تھلگ اپنا کوئی وجود نہیں ، یعنی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ما بعد هذا لاالعدم المحض ۔ (ان تجلیات کے ماورا عدم محض کے علاوہ کچھ نہیں) ۔ لہذا سالک کے لئے اس عالم سے ماورا خدا کی جستجو فضول ہے ۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

اب چونکہ عینیت کا یہ مشاہدۂ باطنی کوئی مستقل تجربہ نہیں ، اس لئے ابن عربی بالکل ایک نئے تجربہ کی جانب اشارہ کرتے ہیں اور اس تجربہ کا نام انھوں نے ''فرق بعد الجمع'' رکھا ہے ۔ شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی چاہے تو یہ کہہ سکتا ہے کہ ''جو کچھ'' حقیقی طور پر موجود ہے وہی خدا ہے ۔ اور اگر کوئی چاہے تو ''اسی کو'' کائنات بھی کہہ سکتا ہے ۔ یا پھر یہ بھی ہے کہ کوئی شخص ان ہر دو کے درمیان تفریق و تمیز کی نا اہلیت کا اظہار بھی کر سکتا ہے ۔ بہر حال جو کچھ باقی رہ جاتا ہے ، وہ سب ہی کچھ ایک ہی سی صورت حال ہے ۔ بعد ازیں ابن عربی ماورائیت اور سریان دونوں ہی سے منکر ہو جاتے ہیں کیونکہ ان کا خیال ہے کہ ان ہر دو تصورات پر ''موجود'' کی ثنویت کا اطلاق ہوتا ہے ۔ لہذا اگر خدا کو ماورائیت یا سریان ، ان ہر دو میں سے کسی ایک مرتبہ پر بھی رکھا جائے تو پھر اس طرح سے اس کی لا متناہیت کا تصور زائل ہو جاتا ہے ۔ لہذا توحید کا اثبات تنزیہہ اور تشبیہہ ۔ یعنی ماورائیت اور سریان دونوں ہی سے ہونا چاہیے ۔ ابن عربی پھر کہتے ہیں کہ اللہ ''اصل'' ہے ـــــــ ، کائنات اس کا ''ظل'' ہے ـــ اور چونکہ ظل اصل کا ظہور ہے ، اس لئے گویا یہ ''اصل ہی ہے'' جو اپنے آپ کو منکشف کرتا رہتا ہے ـــ لہذا معلوم یہ ہوا کہ کائنات اللہ ہی کا عین ہے ۔ (ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

خدا اور انسان کے بارے میں بھی ابن عربی کا خیال ہے کہ ان ہر دو کے مابین بھی ، نسبت عینیت ، نسبت سریان ، نسبت تقرب و معیت پائی جاتی ہے ۔ لہذا موصوف قرب و معیت کے لئے دلیل کے طور پر یہ آیت پیش کرتے ہیں :۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

''نحن اقرب الیه من حبل الورید،،

(ہم اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں ۔) اور اس آیت سے ابن عربی کی مراد اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ خدا خود بندے کے اعضا و جوارح ہیں ۔
(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

مزید برآں ایک جگہ وہ ایک اور حدیث کے حوالے سے استدلال کرتے ہیں کہ ــ ''خلق الادم علی صورتہ،، (یعنی ہم نے آدم کو اپنی ہی صورت پر پیدا کیا) ۔ گویا اس قول سے ان کی مراد یہ ہے کہ انسان میں خدا کی تمام صفات موجود ہیں اور درحقیقت یہ خدا ہی کی صفات ہیں جن کا ظہور انسان میں ہوا ہے ۔ اس اعتبار سے گویا یہ انسان صفات ربانی کا مجسمہ ہے ۔ (ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

ایک جگہ حدیث کے حوالے سے آپ فرماتے ہیں کہ

''من عرف نفسہ فقد عرف ربہ،،

(یعنی جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا، اس نے اپنے رب کو پہچان لیا ۔)

ابن عربی نے اپنے نظریہ' وحدت الوجود میں غایت تخلیق کائنات کے اسرار کی بھی توجیہہ کی ہے ۔ چنانچہ اس سلسلے میں وہ یہ آیت دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں :-

'' کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق ،،

(میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں ۔ اس لئے میں نے خلقت کو پیدا کیا ۔)

مذکورہ آیت کی روشنی میں ابن عربی فرماتے ہیں ــ اپنے آپ کو جاننے کی ''مخفی خواہش،، دراصل تکمیل ذات کی خواہش ہے ۔ چنانچہ ابن عربی وضاحت کرتے ہیں کہ یہ کاملیت اس امر میں شامل ہے کہ ذات حق خود زمانی و ابدی صفات کے طور پر متصف ہوتے ہوئے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک کارخانۂ عالم کی صورت میں ظاہر ہو جاتی ہے ۔ بہ الفاظ دیگر وہ تمام صفات جو اس ذات حقہ، میں ایک استعداد کے طور پر مخفی تھیں، ان بالقوۃ صفات کو بالفعل لاکر ''واقعیت،، (تخلیق) کے روپ میں ظاہر ہوگئی ۔ الغرض معلوم یہ ہوا کہ ہم ابن عربی کو کسی جانب سے دیکھیں، وہ بلا شبہ وحدت الوجود ہی کی جانب جاتے نظر آتے ہیں ۔ (ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

تصور انسان کامل :

یوں تو تصوف اسلام میں ''انسان کامل،، کا نظریہ بڑی اہمیت کا حامل رہا ہے جس کی بنیاد بھی وحدت الوجودی نقطۂ نظر ہے ۔ مگر ابن عربی کے یہاں یہ تصور اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ موجود ہے ۔ یہاں تک کہ عبدالکریم الجیلی (۷۶۶ھ) تک پہنچتے پہنچتے یہ تصور اپنی اکمل ترین شکل اختیار کر لیتا ہے ۔ چنانچہ اس نے'' انسان کامل،، کے عنوان سے ایک مستقل تصنیف بھی مرتب کی ہے ۔

صوفیا کا عقیدہ ہے کہ انسان کی روح الٰہی یا ربانی ہے ۔ انسان اسی دنیائے مادی میں رہتے بستے ہوئے پیہم مجاہدے اور ریاضیت کے ذریعہ ذات الٰہیہ سے متحد و متصل ہو سکتا ہے ۔ یا وہ صوفیانہ اصطلاح میں ''مجاہدے،، سے ''مکاشفہ،، تک پہنچ سکتا ہے ۱ ۔ اور اس منزل پر پہنچ کر انسان '' انسان کامل،، کا مرتبہ پا لیتا ہے ۔ وہ دنیا میں خدا کا نائب اور دنیا کا محافظ قرار پاتا ہے ۔ اسی انسان کامل کے وجود سے دنیا میں رحمت الٰہی کا نزول ہوتا رہتا ہے ۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس کو دنیا کا قطب بھی کہا جاتا ہے ۲ ۔

تاریخ پر نظر ڈالنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یوں تو اس نظریے کی بنیاد حضرت بایزید بسطامی رح (۲۶۱ھ) اور منصور حلاج (۳۰۹ھ) کے زمانے میں پڑ چکی تھی ۔ اور ''سبحانی ما اعظم شانی،، اور ''اناالحق،، کا نعرہ بلند کر کے انھوں نے اس بات کا ثبوت فراہم کر دیا تھا کہ انسان

---

۱ Metaphysics of Rumi
۲ The Encyclopaedia of Islam, Vol. II

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بھی روحانی طور پر خدا سے متحد ہو کر بالآخر اس اعلیٰ مرتبہ تک پہنچ سکتا ہے جہاں اس کی رضا رضائے الٰہیہ بن جاتی ہے ۱ ۔

لیکن تاریخ تصوف اسلام میں ''انسان کامل،، کی اصطلاح کو سب سے پہلے شیخ اکبر نے اپنی کتاب فصوص الحکم میں استعمال کیا ہے ۔ حدیث قدسی ہے کہ '' لولاک لما خلقت الا فلاک ۲ ،، (یعنی اگر تو نہ ہوتا تو میں ہرگز آسمانوں کو پیدا نہ کرتا) ۔

ایک اور جگہ حدیث میں مرقوم ہے کہ '' اول ما خلق اللہ نوری ،، ۳ (یعنی اللہ نے سب سے پہلے جس چیز کو پیدا کیا وہ میرا نور ہے) ۔

ان احادیث کی روشنی میں ابن عربی کہتے ہیں کہ تخلیق کائنات کی علت و غایت دراصل ''حقیقت محمدیہ،، ہے ۔ جس طرح جملہ تمام موجودات عالم میں انسان اشرف و اکمل ہے ، اسی طرح جملہ تمام افراد انسانی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور قدسی سب سے زیادہ افضل و اعلیٰ ہے ۔ آپ ہی دراصل انسان کامل ہیں ۔ اور دوسروں کو بھی یہ شرف و منزلت صرف آپ ہی کے فیض سے حاصل ہوتا ہے ۔ ابن عربی اس حقیقت محمدیہ کو حقیقت الحقائق کا نام بھی دیتے ہیں ۔ جس کا کامل ترین ظہور انسان کامل میں ہوتا ہے ۔

انسان کامل حقیقت کا مظہر ہے ۔ وہ کائنات کا ایک ایسا خلاصہ ہے جس کی ذات اشرف میں خدا کی صفات کاملہ منعکس ہوتی رہتی ہیں ۔ اور جس طرح حقیقت محمدیہ کائنات کی تخلیقی حقیقت ہے اسی طرح انسان کامل بھی تخلیق کائنات کی علت ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ چونکہ صرف انسان کامل ہی حقیقی معنی میں اللہ کو پہچانتا ہے اور اسے محبوب رکھتا ہے اور خود خدا بھی انسان کامل کو عزیز رکھتا ہے ۔ اس لئے انسان کامل ہی دراصل تخلیق کی علت ہے ۴۔

اور انسان ہی وہ مخلوق ہے جو اپنے اندر صورت خدا اور صورت عالم کو مجتمع کئے ہوئے ہے ۔ صرف ایک یہی انسان ہے جو خدائے مطلق

---

۱ - The Encyclopaedia of Islam ، جلد دوئم

۲ - بخاری و مسلم ۳ - مسلم ۴ - Sufism ، صفحہ ۱۰۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے تمام اسما و صفات کو متجلی کرتا رہتا ہے اور خدا انسان کے آئینہ میں خود کو جلوہ گر کرتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ انسان تخلیق کی علت غائی ہے ۔ ہماری ہستی فقط ہستئی خدا کا ایک تعین ہے ۔ جس طرح ہم اپنی ہستی کے لئے وجود خدا کو لازم قرار دیتے ہیں اسی طرح خدا بھی اپنے وجود کی معرفت کے لئے ہمارا محتاج ہے تاکہ وہ اپنے لئے اپنی ہستی کو متجلی کر سکے[1] ۔

ابن عربی کا یہی نظریہ انسان کامل ہے جسے عبدالکریم الجیلی نے بعد میں ایک مربوط اور مستقل نظریہ کی شکل دی ہے ۔

مختصراً یہ ابن عربی کا نظریہ' وحدت الوجود ہے جس کی رو سے وہی وجود مطلق موجود ہے جو اول تا آخر اور ظاہر تا باطن محیط ہے ۔

---

[1] اصول اساسی فن تربیت ، ص ۱۴۱

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مجدد الف ثانیؒ

اس سے پیشتر صفحات میں ہم ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کو بالتصریح بیان کر آئے ہیں اور یہ بھی کہہ آئے ہیں کہ اس نظریے کے رد عمل کے طور پر صوفیانہ مشاہدۂ باطنی کے میدان میں ایک عمومی نتیجہ کے طور پر "نظریۂ وحدت الشہود" معرض وجود میں آیا۔ اس مکتبۂ فکر کے سب سے بڑے مبلغ حضرت مجدد الف ثانیؒ گذرے ہیں جن کی باطنی مساعی دراصل وحدت وجود کے خلاف ایک احتجاجی صورت حال ہے اور بلا شبہ آپ کے نظام فکر کو وحدت الوجود کی تنقید کا نام دیا جا سکتا ہے۔

حضرت شیخ احمد سرہندی جو امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کے معروف نام سے مشہور ہیں، ۹۷۱ھ میں بمقام سرہند پیدا ہوئے۔ آپ کا عہد سیاسی اقتدار کے اعتبار سے اکبراعظم کا دور تھا۔ شیخ موصوف کی ابتدائی تعلیم و تربیت اپنے گھر میں ہوئی اور آپ نے قرآن حکیم کو حفظ کیا۔ بعد ازیں آپ نے حدیث و تفسیر اور فلسفہ و علم کلام کی تعلیم حاصل کی اور اپنے زمانے کے جید علمائے دین سے فیض حاصل کیا۔[۱]

ابھی آپ بمقام آگرہ حدیث و تفسیر کی تعلیم حاصل ہی کر رہے تھے کہ آپ کے تبحر علمی اور ذہانت کا چرچا عام ہوا اور اس کی اطلاع اکبر اعظم کے دست راست ابوالفضل اورفیضی تک پہنچی اور یہ مشیران شاہ، جن کی ذہانت و علم کا ڈنکا چار سو بج رہا تھا، اس خبر سے متاثر ہوئے۔ چنانچہ ان حضرات نے آپ کو اپنے حلقے میں شامل کرنا چاہا مگر آپ نے ابوالفضل کے غیر اسلامی رجحانات کا سخت نوٹس لیا اور خود کو اس پراگندگی سے دور ہی رکھا۔ اکبر کا عہد حکومت یوں تو کیسا ہی سنہرا دور حکومت رہا ہو تاہم یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ اس دور میں دین اسلام کے لئے بےحد خطرات و خدشات پیدا ہوگئے تھے۔ متعدد لادینی تحریکات اپنا اثر دکھا رہی تھیں۔ ہندو علما و پنڈتوں کا اثر و رسوخ بڑھتا جا رہا تھا اور ایک عجب سی مذہبی افراتفری اور دینی انحطاط کا زور جڑ پکڑتا

---

۱ روضۃ القیوم، کمال الدین، اردو ترجمہ مطبوعہ لاہور

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جا رہا تھا۔ خود اسلامی تصوف میں عوام الناس کے اعتقادات راسخ ہوتے جا رہے تھے اور عام طور پر عوام معجزات و کرامات میں یقین کر رہے تھے۔ علمائے ظاہر اور شریعت کے آفاقی اصولوں سے بے رغبتی اور اجنبیت کا رجحان تقویت پا رہا تھا۔ رقص و سرود اور سماع کی طرف عوام کا میلان بڑھتا جا رہا تھا[1]۔ اور یہ لوگ صوفیا کے کشف و الہام کے دوران ''سکر و سہو'' کے مناظر کو بہ نظر استحسان دیکھتے تھے۔ غرض کہ اسلام کی اصل روح ناپید ہوتی جا رہی تھی۔ چنانچہ ایسی صورت میں جب کہ ملت اسلامیہ کا شیرازہ اس طرح بکھر رہا ہو، حضرت امام ربانی رح کے لئے بھلا یہ کیونکر ممکن تھا کہ وہ محض ایک خاموش تماشائی بنے رہتے۔ انھوں نے احیائے دین اسلامی کے لئے اپنی مساعی تیز تر کر دیں جس کے نتیجہ میں آپ کو ارباب اقتدار کی قید و بند کی صعوبتیں اٹھانی پڑیں۔ ان کی تفصیل کی یہاں چنداں ضرورت نہیں۔ لہذا اب ہم حضرت مجدد کے نظریات کو بیان کریں گے۔

امام موصوف کا تصور توحید یہ ہے کہ ہم معرفت خداوندی کو صوفیانہ مشاہدۂ باطن یا کشف و شہود سے نہیں حاصل کر سکتے۔ لہذا عرفان ذات حقہ' کے لئے ہمیں ''وحی'' اور علمائے ظاہر کا سہارا لینا چاہئے کیونکہ ان علمائے ظاہر کا تصور توحید عین وحی کے مطابق ہے اور حضرت مجدد نے بھی خدا کی ذات و صفات کے مسائل کو مسلمان علمائے دین اور شریعت کے اصولوں پر حل کیا ہے۔ اور ایسا کرتے ہوئے آپ نے اشاعرہ کے مکتبۂ فکر کے بجائے ماتریدیہ کے مکتبۂ فکر کا اتباع کیا ہے۔ لہذا ایک مکتوب میں امام ربانی فرماتے ہیں[2]:-

'' پہلے میں وحدت وجود کا معتقد تھا، کیونکہ بچپن ہی سے میں اسے برہانی استدلال عقلی جانتا تھا اور اس کی صداقت پر کامل یقین رکھتا تھا۔ لیکن جب سلوک اختیار کیا، تو پہلی مرتبہ

---

۱ منتخب التواریخ ـــ بدایونی

۲ The Mujadid's Conception of Tawhid by Burhan Ahmed Farooqi

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

" وحدت وجود "، ایک ادراک روحانی کی حیثیت سے محقق ہوئی اور میں نے برائے العین اس کا مشاہدہ کرلیا ۔ میں عرصہ تک اس مقام میں رہا اور تمام معارف جو اس مقام سے متعلق ہیں ، مجھے حاصل ہو گئے ۔

بعد ازیں ایک بالکل نیا روحانی ادراک میری روح پر غالب آ گیا اور میں نے معلوم کیا کہ میں آئندہ " وحدت وجود "، کو نہیں مان سکتا ۔ تاہم مجھے اپنے کشف کے اظہار میں تامل تھا ، کیوں کہ میں عرصہ دراز تک وحدت وجود کا معتقد رہ چکا تھا ۔ آخر کار مجھ پر اس کا انکار بصراحت تمام لازم آیا ۔ مجھ پر یہ منکشف ہو گیا کہ وحدت وجود ایک ادنیٰ مقام ہے اور میں ایک بالاتر مقام پر پہنچ گیا ہوں یعنی " مقام ظلیت "، پر ۔ اگرچہ میں اب بھی در اصل وحدت وجود کے انکار پر راضی نہ تھا ، کیونکہ تمام بڑے بڑے متصوفین نے اسے مانا تھا ، لیکن اس کا انکار ایک ناگزیر واقعہ ہو گیا تھا ۔ بہر کیف یہ میری آرزو تھی کہ میں مقام ظلیت ہی میں رہوں ، کیونکہ ظلیت کو وحدت وجود سے ایک نسبت تھی ۔ اس میں میں " اپنے تئیں "، اور اس عالم کے تئیں خدا کا ظل محسوس کرتا تھا ۔ لیکن فضل خداوندی دستگیر ہوا اور میں ایک اعلیٰ مقام " عبدیت "، پر فائز ہو گیا ۔ تب میں نے معلوم کیا کہ عبدیت تمام دوسرے مقامات سے بالا تر مقام ہے اور مجھے مقام " وحدت وجود "، اور " ظلیت "، میں رہنے کی آرزو پر ندامت ہوئی ۔ "

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

مجدد الف ثانیؒ کے مندرجہ بالا اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں ارتقائے سلوک کے تین مدارج ہیں :-

(۱) وحدت الوجود

(۲) ظلیت

(۳) عبدیت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

امام ربانی جب "عبدیت" کے درجہ پر فائز ہوئے تو ان پر پہلے دو مقامات غلط ثابت ہو گئے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

چنانچہ صورت حال یہ ہے کہ ابن عربی جب وحدت وجود کے ثبوت میں ماسوا اللہ کی نفی سے ابتدا کرتے ہیں تو خدا کو عین عالم قرار دیتے ہیں اور عالم کے متعلق فرماتے ہیں کہ اعیان ثابتہ نے تو وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی۔ خارج میں تو محض خدا ہی کا وجود ہے۔

مگر حضرت مجدد کا خیال تھا کہ ابن عربی کی گفتگو "مقام فنا" میں ہے۔ لیکن سالک جب اس مقام سے ترقی کرکے اس سے بالا تر مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس مقام کی غلطی اس پر واضح ہو جاتی ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ مقام مذکور پر عالم کو معدوم سمجھنے کی کیا وجہ تھی۔ اس مقام میں سالک کی توجہ "ذات احدیت" پر مرتکز ہو گئی تھی، اور ماسوا اللہ سے نسیان کلی پیدا ہو گیا تھا۔ لہذا سالک کو سوائے خدا کے اور کچھ مشہود نہیں ہوا تھا اور ماسوا کی نفی محض خدا کے وجود کا اثبات کرنے لگا تھا۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

ابن عربی حقیقت خداوندی کی جانب سے شروع کرکے عالم کو عین خدا کہتے ہیں اور ماسوا اللہ کو "عدم محض" تصور کرتے ہیں۔

مگر حضرت مجدد اس بارے میں یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ مقام در اصل تجلی ذاتی کا ہے۔ جب سالک اس مقام سے گذر جاتا ہے تو اس کو معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی ذات حقہ ورا الورا، ثم ورا الورا ہے اور اس تک ہماری رسائی ممکن نہیں۔

حضرت امام ربانی کے نزدیک نظریۂ وحدت وجود درست نہیں ہے۔ ان کا اصرار ہے کہ وحدت وجود یا عینیت کا ادراک سالک کے لئے حقیقت الامر کا ادراک نہیں ہے بلکہ یہ تو سالک کی ایک باطنی و داخلی حالت ہے۔ ان کے خیال میں خدا اور عالم کی عینیت نمود محض

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے اور "وحدت الوجود" کا "شہود" "شہود محض" ہے، حقیقت نہیں۔ سالک کو مقام فنا میں صرف محسوس ہوتا ہے کہ وجود واحد ہے، حالانکہ حقیقتاً وجود واحد نہیں۔
(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

ایسی صورت میں سالک کی تربیت و تہذیب کے لئے صرف اتنا ہی ضروری ہے کہ وہ محض تطہیر نفس کے لئے کوشاں رہے اور خدائے مطلق کے مشاہدۂ باطن کے امکان کو اپنے دل سے نکال دے۔ چنانچہ اس کے لئے حضرت امام ربانی فرماتے ہیں کہ وجود مطلق کے لئے مساعی کرنا فضول ہے کیونکہ اس تک ہماری رسائی کا کوئی امکان ہی نہیں اس پر تو صرف ایمان بالغیب لے آنا چاہئے۔
(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

حضرت مجدد پھر فرماتے ہیں کہ مجھے عبدیت کے مرتبہ پر فائز ہونے کے بعد یہ محسوس ہوا کہ میرے سابقہ تمام مشاہدات محض موضوعی نوعیت کے تھے اور اسی لئے ناقابل بھروسہ تھے۔ خدا اور انسان کے مابین کسی عینیت کی اب کوئی گنجائش باقی نہ رہی تھی۔ سالک کے بتدریج مشاہدات کی معروضی صحت کا معاملہ زیادہ قابل اعتماد اور راسخ ہو گیا۔ ساتھ ساتھ یہ بھی ظاہر ہوا کہ سالکین کے تمام سابقہ تجربات حقیقت مطلقہ کے بارے میں محض ایک ملحدانہ صورت حال تھی۔ غرضیکہ مرتبۂ عبدیت پر فائز ہونے کے بعد مجددرحہ پر خدا اور کائنات کی ثنویت روز روشن کی طرح ظاہر ہو گئی۔
(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

چنانچہ اس مرتبہ پر پہنچ کر مجدد امام ربانیرحہ پر یہ راز کھل گیا کہ سالک کا مشاہدۂ باطنی خدا کی ذات و صفات کے بارے میں کوئی معروضی صحت نہیں رکھتا۔ لہذا مجدد موصوف نے ربانی وجود کی ان منفی صفات کا اعتراف کیا ہے کہ خدا تمام تر اسما و صفات سے ماورا ہے اور ہمیں انہیں صفات کا ہی ادراک ہو پاتا ہے۔ وہ تمام شیون و اعتبارات سے ماورا ہے۔ وہ تمام ظہور و بطون، بروز و کمون، مجمل و مفصول، کشف و شہود، محسوس و معقول،

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

موہوم و متخیل سے بھی بالا تر ہے ۔ یعنی یہ وجود منزہ و مقدسہ ۔۔ ورا الورا ثم ورا الورا ثم ورا الورا ہے ۔ چنانچہ سلوک کے باطنی مشاہدے سے جو کچھ ہمیں وجدانی طور پر معلوم ہوتا ہے وہ محض ایک نفسی تجربہ ہے ۔۔ اور یہ کہ معروضی طور پر کیا کچھ موجود ہے، اس کی صحت کے بارے میں ہمیں کسی قسم کا حتمی علم نہیں ہوتا ۔ مختصراً یہ کہ خدا کا کوئی ادراک ممکن ہی نہیں ۔ لہذا ایمان بالغیب لے آنے کے علاوہ ہمارے پاس کوئی چارۂ کار بھی نہیں ۔ ایک ایسا ایمان کامل ہمیں اسی وقت میسر آ سکتا ہے جب کہ ہماری فکر اور ہماری قوت متخیلہ اپنی لا حاصل مساعی سے ہار مان لے ۔ اور پھر اس وقت یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ خدا ناقابل دسترس ، ناقابل بیان ، ماورالعلم اور مافوق التجربی ذات ہے ۔ اور خدا کے بارے میں صرف ایک ایسا ہی عقیدہ درست بھی ہے کیونکہ یہی عقیدہ ہمارے حدود علم اور اس کی ماورائیت کو قابل لحاظ بناتا ہے ۔ ہاں ، علاوہ اس کے اگر ہمیں خدا کے بارے میں کچھ علم حاصل ہو بھی سکتا ہے تو وہ ذریعۂ علم صرف وحی ہے ۔ لہذا ہم کو یہ چاہیے کہ ہم صرف اور صرف ان علمائے ظاہر کی ہی تقلید کریں کیونکہ یہ وہ لوگ ہیں جن کا تصور وجود مخصوص طور پر وحی اور شریعت کے مطابق ہے ۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

غرض کہ اس بنیاد پر مجدد امام ربانیؒ نے یہ موقف اختیار کیا کہ خدا ہی تمام زمین اور آسمانوں کا خالق ہے ۔ یہ پہاڑ ، سمندر ، سبزہ زار اور یہ بنی نوع انسان اپنی تمام تر صفات کے ساتھ اسی کی مخلوق ہیں ۔ وہ خلاق عالم ہے اور یہ سب ہی کچھ اس نے ''عدم محض'' سے پیدا کیا ہے ۔ وہ ہی تمام فضائل کا تن تنہا عطا کرنے والا ہے ۔ وہ تمام برائیوں کو فرو کرنے والا اور تمام احتیاجات کا پورا کرنے والا ہے ۔ وہ ہی ستار ہے جو ہمارے گناہوں سے چشم پوشی برتتا ہے ۔ وہ حلیم ہے اور ہماری غلط کاریوں پر ہمیں ڈھیل دئے رکھتا ہے ۔ وہ تمام نعمتوں کے لئے تمام تعریفات و تحسین کا واحد مستحق ہے ۔ انسان کو اس کی عظمتوں اور رفعتوں کا اندازہ ہو ہی نہیں سکتا ۔ وہ ہادئ مطلق ہے جو اپنے انبیا کے ذریعہ سے اپنی غافل و جاہل نوع انسانی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تک ھدایتیں بھیجتا رھتا ھے اور ھم کو ھمہ وقت اس امر سے متنبہہ و مطلع رکھتا ھے کہ کیا چیز ھمارے لئے پسندیدہ اور ناپسندیدہ ھے ، اور کیا چیز ھمارے لئے مفید یا ضرر رساں ھے ۔ وہ احد اور وحدہ لا شریک ھے ۔ وہ اور صرف وہ ھی ایک ربانی وجود ھے جو ان صفات کا حامل ھو سکتا ھے ۔ تنہا خدا ھی معبود ھے ۔ وہ ایک ایسا وجود ھے جو کائنات میں ھر ھر چیز پر محیط ھے ۔ وہ ھمہ جائی اور ھم سے ھماری شہہ رگ سے بھی زیادہ قریب ھے ۔ " نحن اقرب الیہ من حبل الورید " مگر اس ذات حقہ کے احاطے و معیت اور قرب کی نوعیت ھمارے فہم سے بالا تر ھے ۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

حیات ، علم ، قدرت ، ارادہ ، سمع و بصر ، کلام و تکوین اس کی صفات ھیں اور یہ صفات بھی اس وجود مطلق کی ذات کی طرح بے چون و بے چگون ھیں ۔

امام ربانی کے نزدیک صفات کی دو قسمیں ھیں ، سلبی و ایجابی ۔ اور پھر صفات سلبیہ کی دو اقسام ھیں ، ایک وہ صفات ھیں جن سے نقص کی نفی کرنا مقصود ھے ۔ مثلاً اس کا کوئی ھمسر نہیں ، اس کا کوئی حریف نہیں ۔ باپ بیوی اور بیٹے ھونے کے رشتے پر اس کا اطلاق نہیں ھوتا اور دوسری وہ صفات سلبیہ ھیں جن سے اس ذات مطلقہ کا ورا الورا ھونا مراد ھوتا ھے ۔ مثلاً وہ کوئی جسم نہیں ، جوھر و عرض نہیں ، حال نہیں ، محل نہیں ، محدود نہیں ، تنہا نہیں ۔ وہ بے جہت ھے اور بے نسبت ھے ۔ یعنی وہ ھمارے مقولات فہم سے بالا تر ھے ۔ بعد ازیں ایجابی صفات ھیں اور ان کی اقسام بھی دو ھیں ۔ ایک قسم اضافی ھے مثلاً قدم و ازلیت ، وجوب اور الوھیت وغیرہ ۔ ان کا اثبات اس لئے کیا گیا کہ ان صفات کے مقابل جو صفات ھیں وہ نقص کی صفات ھیں اور ان کے تقابل میں یہی صفات کامل نظر آتی ھیں ، ورنہ اس کی ذات سے تو وجوب و امکان کوئی نسبت ھی نہیں رکھتے ۔ لیکن چونکہ عقل کا انحصار امکان و وجوب و امتناع میں ھے ، لہذا وجوب کا اثبات اس کی ذات کے لئے زیادہ مناسب ھے ۔ اس کے بعد صفات اضافی کے علاوہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حقیقی صفات ہیں ۔ یہ صفات اس کی ذات میں اضافی طور پر منسوب نہیں بلکہ اس وجود حق کی ماہیت میں داخل ہیں ۔ مثلاً حیات ، علم ، قدرت ، ارادہ ، سمع و بصر ، کلام و تکوین وغیرہ ۔
(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

حضرت مجدد صفات کو زائد علی الذات اور عالم کو ظل صفات قرار دیتے ہیں ۔ علم کلام کی اس بحث میں شیخ موصوف نے ماتریدیہ کا مسلک فکر اپنایا ہے جس کی تصدیق وہ از روئے کشف بھی کرتے ہیں ۔ ان کے نزدیک صفات عین ذات نہیں اور نہ ہی ذات ان صفات سے تکمیل پاتی ہے بلکہ بالذات کامل ہے ۔ اللہ اپنی ذات سے موجود ہے ۔ اپنی ذات سے حی ہے ، اپنی ذات سے علیم ہے ، بالذات قدیر ہے ، سمیع بالذات اور بصیر بالذات ہے ۔ وہ اپنی ذات سے کلیم اور بالذات مکوّن ہے ۔۔۔ مگر اس کی وہ صفات یعنی وجود ، حیات ، علم ، قدرت وغیرہ جن کا ظل یعنی معلول یہ عالم ہے ، ذات کے تعینات ہیں ۔ شیخ مجدد تنزلات و تعینات کہنے سے منکر ہیں کیونکہ اس سے عینیت کا احتمال ہے ۔ ان کی زبان میں صفات ظل ذات ہیں اور یہ عالم ظل صفات ہے ۔ چنانچہ ان اظلال کی تدریج ان کے ہاں یہ ہے کہ ذات کاملہ موجب ہوتی ہے صفت وجود کی ۔ وجود کے بعد صفت حیات ہے کیونکہ وہ وجود کے بغیر ممکن نہیں ۔ حیات کے بعد صفت علم ہے ۔ علم کے بعد صفت قدرت ہے ۔ قدرت کے بعد صفت ارادہ ہے ۔ ارادے کے بعد صفت سمع ہے ۔ سمع کے بعد صفت بصر ہے ۔ بصر کے بعد صفت کلام ہے اور کلام کے بعد صفت تکوین ہے ۔ یہی وہ عالم امر ہے (کن) جو تکوین عالم کا نقطۂ اول ہے ۔ عالم مادی اس کا معلول ہے تجلی نہیں ۔ یہ صفات زائد علی الذات ہیں کیونکہ ذات کاملہ انہیں بتدریج وجود میں لاتی ہے اور یہ تدریج منطقی ہے ۔ وہ ذات کاملہ جو "غنی عن العالمین" ہے ان صفات کے ذریعہ سے جو ذات پر زائد ہیں عالم کی طرف رجوع کرتی ہے اور اسے خلق کرتی ہے ۔
(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

شیخ کے نزدیک تخلیق یہ ہے کہ اللہ وجود کامل ہے اور تمام صفات کمال پر محیط بالذات ہے ، کامل بالذات ہے اور اسے کسی غیر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی طرف کوئی احتیاج نہیں ، یہاں تک عدم بھی اس کے وجود کا مقابل نہیں ۔ وہ عالم کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے لئے وہ اپنی ذات میں صفت وجود کو پیدا کرتا ہے اور ہم جنیں ' صفت حیات ، صفت علم ، صفت قدرت ، صفت ارادہ ، صفت سمع و بصر ، کلام و تکوین ۔ یہ سب صفات ، صفت وجود کی صورتیں ہیں ۔ اب اس وجود کے بالمقابل '' عدم محض ،، ہے ۔ اور اس حیات کے بالمقابل موت ہے ، اور علم کے بالمقابل جہل ہے ، اور قدرت کے بالمقابل عجز ہے ـــ اور اسی طرح ان تمام صفات کے '' اعدام متقابلہ ،، ہیں ۔ چنانچہ خدا اپنے اس '' وجود محض ،، کا ظل یا عکس ، اس عدم متقابلہ یعنی عدم محض میں ڈالتا ہے اور اس طرح وجود ممکن ، وجود میں آتا ہے ۔ گویا اس طرح ممکن کا وجود نتیجہ ہے عدم و وجود کے امتزاج کا اور ممکن کی حیات نتیجہ ہے موت و حیات کے امتزاج کا اور ممکن کا علم نتیجہ ہے جہل و علم کے امتزاج کا اور علیٰ ھذالقیاس ۔ (ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

ممکن کے اپنے وجود کی حقیقت عدم ہے ۔ ممکن میں جو وجوھات حیات و علم وغیرہ پائے جاتے ہیں وہ محض خدا کے عطیات ہیں اور یہ ھی وہ اصول حاصل ہے جس پر یہ عالم وجود میں آیا ہے ، یعنی عالم عدم محض سے وجود میں آیا ہے اور اس طرح اس وجود نے پیراھن خارجی حاصل کر لیا ہے ۔ چنانچہ یہی حال عالم اور اشیائے عالم کی دوسری صفات کا بھی ہے ۔ (ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

خارجی طور پر وجود حقیقی در اصل صرف خدا ھی کی ذات کو حاصل ہے اور عالم کا وجود خارجی محض عطائے الٰہیہ ہے اور یہ وجود ، نمود بے بود سے زیادہ حیثیت کا حامل نہیں ۔ تاھم یہ نمود ایسی نہیں جس کا انحصار ھمارے وھم و تخیل پر ھو ، بلکہ وہ اپنے تئیں موجود ہے ـــ اور اس کی مثال اس ایک شعلۂ جوالہ کی سی ہے جس طرح ایک لکڑی کو لے کر اور اس کے ایک سرے پر آگ روشن کر دی جائے اور جب اس میں شعلہ لپکنے لگے تو پھر لکڑی کے دوسرے سرے کو پکڑ کے تیزی کے ساتھ گھمایا جائے تو ھم دیکھیں گے کہ آگ کا وہ شعلہ ایک ''دائرۂ آتشیں ،، کے مانند نظر آنے لگے گا ۔ اب اگر اس نمود کو (بظاھر آتشیں دائرہ) کسی طرح مستقل اور فی نفسہ قائم کر دیا جائے تو عالم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا وجود اس ''دائرہ،، جیسا ھی ھوگا ۔ اس کو اس دوسری مثال سے بھی بہتر طور پرسمجھا جا سکتا ھے کہ کسی شعبدہ باز نے ایک بادشاہ کے سامنے اپنے شعبدے سے ایک باغ پیدا کر دیا تھا اور اس میں پھل آ گئے تھے ۔ بادشاہ نے یہ سنا تھا کہ اگر شعبدہ باز کو قتل کر دیا جائے تو اس کا قائم کردہ شعبدہ مستقل طور پر قائم رھتا ھے ۔ چنانچہ ایسا ھوا کہ شعبدہ باز کو قتل کر دیا گیا اور وہ قائم کردہ طلسماتی باغ قائم رھا کہا جاتا ھے کہ وہ باغ اب تک موجود ھے اور اس میں پھل بھی آتے ھیں ۔ یہی حال اس عالم کا ھے کہ جو عدم محض سے وجود میں آیا ھے اور محض نمود ھے ، لیکن وہ بذات خود قائم اور مستقل ھے ۱ ۔ محض نمود نہیں ۲۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

امام ربانی فرماتے ھیں کہ عالم کو اپنے صانع کے ساتھ جو بے چون و بے چگون ھے ، سوائے اس کے کوئی نسبت نہیں کہ یہ مخلوق ھے اور اس قادر مطلق کے مخفی کمالات پر دلیل ھے ۔ چنانچہ اس حکم کے علاوہ جتنے حکم ھیں ــ یعنی اتحاد ، عینیت ، احاطہ و معیت وہ سب کے سب سالکین کے وقتی سکر اور غلبۂ حال پر مبنی صورت حال ھے جو سالک صحو سے بہرہ یاب ھو جاتے ھیں ، ان علوم سے بیزار ھوتے ھیں اور ان علوم کی راہ سے گذر کر یہ لوگ علوم شریعت کے مطابق ان پر ایزاد کرتے ھیں ۔ خدا اور عالم کے درمیان عینیت کی نسبت قائم کرنا سخت غلطی ھے اور یہ غلطی اس انداز کی ھے جیسے کوئی صاحب کمال اپنے پوشیدہ کمالات کے اظہار کے لئے ایسے حروف و اصوات ایجاد کرے جو اس کے کمالات پر دلیل ھوں ۔ چنانچہ اس پر کسی کا یہ حکم لگانا کہ یہ حروف اور یہ آوازیں اس موجود کا عین ھیں ۳ ، بڑی غلطی ھے ۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

---

۱ ۔ مکتوبات امام ربانی دفتر سوم ــ مکتوب ۵۸

۲ ۔ The Mujadid's Conception of Tawhid
by Burhan Ahmad Farooqi

۳ ۔ مکتوبات امام ربانی دفتر اول

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انسان کی بابت امام موصوف فرماتے ہیں کہ انسان اصل میں روح سے عبارت ہے اور روح "عالم امر" سے متعلق ہے۔ یعنی اس کے وجود کی نوعیت، عالم کے خارجی وجود سے مختلف ہے جو عالم خلق میں داخل ہے۔ وہ اپنی ذات سے بے چون و بے چگون ہے، یکتا و یگانہ ذات مطلق ہے اور اس کا استنباط ممکن نہیں یعنی کسی دوسری ہستی سے اسے متفرع نہیں کیا جا سکتا۔ روح کا اپنا طبیعی رجحان خدا کی رضا جوئی کی جانب تھا مگر اس کو عالم خلق سے مربوط کر دیا گیا یعنی اسے جسم دے دیا گیا۔ اس عمل تجسیم سے روح میں کچھ نئی صفات پیدا ہو گئیں جسے ہیجان و سرکشی کہیے اور وہ اس کی پابند ہو گئی کہ اس کا تصفیہ و تزکیہ کیا جائے اور اس کے طبیعی میلان کو تقویت پہنچائی جائے اور یہی سرکشی ہے جو تمام برائیوں کا سرچشمہ ہے۔ اس کیفیت و حال میں وہ نیکیوں سے گریزاں اور برائیوں کی جانب مائل ہوتی ہے ـــ اور اسی صورت کو عرف عام میں "نفس امارہ" کہا جاتا ہے۔ تاہم اسی سرکشی کے باوجود اس میں برائیوں پر غلبہ پا لینے کی فطری صلاحیت موجود ہوتی ہے۔ تزکیہ پا لینے کی صورت میں اس میں ندامت اور ملامت کا انداز پیدا ہو جاتا ہے جس کو "نفس لوامہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ بعد ازیں اس درجہ سے گزر کر جب یہ اور ترقی کرتی ہے تو ارتفاع کی اس منزل پر اس میں احکام الٰہی سے اتنی مناسبت پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کے لئے کسی امر کا بجا لانا اور کسی نہی سے بچنا اس پر گراں نہیں گذرتا ـــ چنانچہ ارتقا و ارتفاع کے اس درجہ کو "نفس مطمئنہ" کہا جاتا ہے اور یہی تکمیل انسانیت کی منزل ہے۔ یہی غایت و مقصود انسانیت ہے اور اسی مقصود کے حصول کا نام مقام عبدیت ہے۔ یہ مقام وہ ہی حاصل کر پاتا ہے جو ما سوا اللہ ہر شے سے بے نیاز اور آزاد ہو جائے۔ گویا شیخ موصوف کے نزدیک محبت الٰہی مقصود بالذات نہیں بلکہ وہ ماسوا اللہ سے قطع علائیق کرنے اور مقام عبدیت پر فائز ہونے کا ایک ذریعہ ہے ـــ یعنی خدا اور انسان میں باہم عبد و معبود کی نسبت ہے۔ عبدیت کا مفہوم یہ ہے کہ انسانی زندگی رضائے الٰہی کے مطابق ڈھال

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لی جائے ۔ انسان اوامر و نواھی کو صرف اس لئے پورا کرے کہ وہ اللہ کا فرمان ھے ۔ شیخ فرماتے ھیں کہ اللہ اور انسان کے درمیان ایک اور نسبت ھے اور یہ معرفت کی ھے ۔ معرفت کا حقیقی مفہوم یہ ھے کہ " انسان یہ جان لے کہ وہ خدا کو نہیں جان سکتا " جیسا کہ حضرت صدیق کا قول ھے کہ ــــ خدا کو سمجھ لئے جانے سے بہتر یہ ھے کہ اس بارے میں اپنے عجز کا اعتراف کر لیا جائے اور یہی خدا کی صحیح معرفت ھےــــ یعنی پاک ھے وہ ذات جس نے مخلوق کے لئے کوئی راہ اپنی جانب بجز اعتراف عجز کے نہیں رکھی ۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شاہ ولی اللہ

آپ کے دور کا تعین ۱۷۰۳ تا ۱۷۶۳ عیسوی کیا جاتا ہے ۔ شاہ صاحب کا اپنا ایک دبستان فکر ہے جسے ولی اللہی اسکول سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ مسلمانوں میں علم کلام کی ترویج و ارتقا کا ذکر کرتے ہوئے علامہ شبلی اپنی مشہور زمانہ تصنیف "علم کلام" میں لکھتے ہیں ــــ

"ابن تیمیہ اور ابن رشد کے بعد بلکہ خود ان ہی کے دور میں ملت اسلامیہ میں جو عقلی تنزل اور فکری انحطاط پیدا ہو چلا تھا اس اعتبار سے یہ توقعات جاتی رہی تھیں کہ پھر کوئی صاحب دل و دماغ پیدا ہوگا ۔ لیکن قدرت الٰہیہ کو اپنی نیرنگیوں کا تماشہ دکھانا تھا کہ اس زمانۂ آخر میں جب کہ اسلام کا نفس باز پسیں تھا شاہ ولی اللہ جیسا فرد پیدا ہوا جس کی نکتہ سنجیوں اور معنی آفرینیوں کے سامنے غزالی ، رازی اور ابن رشد کے کارہائے نمایاں بھی ماند پڑ گئے ۔"

شاہ صاحب کی ذات گرامی کسی تعارف کی محتاج نہیں ۔ آپ کی علمی عظمت اور فکری جامعیت کو محض دین اسلام کو حکیمانہ اسلوب سے پیش کرنے یا معقول و منقول میں تطابق و آہنگ کا رنگ بھرنے کی حد تک محدود نہیں کیا جا سکتا ۔ تفسیر قرآن ، علوم حدیث و فقہ ، تصوف ، ملی و سیاسی تاریخ ، عمرانیات آپ کے مباحث کا موضوع رہے ہیں آپ نے نہ صرف ان موضوعات کو اپنا موضوع بحث بنایا بلکہ ان علوم میں جہاں کہیں رطب و یابس ، تضاد نزاع کے باعث شریعت محمدی میں خلل پڑ جانے کا اندیشہ تھا ، ایسے ہر پہلو پر بڑی کاوش و عمیق نگہی سے غور و فکر کیا اور ممکنہ حد تک اس میں وحدت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی کامیاب کوششیں کیں جو آج تک ملت اسلامیہ کے لئے فکر و عمل کا ایک پیش بہا خزینہ اور ورثہ ہیں ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ موصوف کی علمی و فکری کاوشوں میں ان کے اپنے زمانے کے سیاسی حالات اور دینی رجحانات و افکار کا دخل رہا ہوگا ۔ لہذا خود شاہ صاحب اپنی معرکۃ الآرا تصنیف "حجۃ اللہ البالغہ" میں فرماتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

"میں خود اپنی ذات میں اکیلا ہوں۔ اپنی مٹی آپ ہی جمع کرتا ہوں۔ اپنے وقت کا پابند ہوں۔ اپنے ہی بخت کا شاگرد ہوں۔ اپنی واردات کا اسیر ہوں اور جو کچھ ہاتھ میں آ جائے اسے غنیمت سمجھتا ہوں ۔۔۔"

غرض موصوف نے اپنی تحریروں میں جہاں اپنے زمانے کا لحاظ رکھا ہے، وہیں آنے والے زمانوں کی دروں بینی سے بھی کام لیا ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کا سب سے بڑا ہنر یہی ہے۔ ایسی جامع الصفات شخصیت ہمیں پوری تاریخ اسلامیہ میں ذرا مشکل سے ہی نظر آتی ہے۔ آپ کی ایک نمایاں صفت یہ تھی کہ عمرانیات پر گفتگو کرتے ہوئے آپ ایک اجتماعی حکیم نظر آتے ہیں۔ سماجیات کے متعلق آپ فرماتے ہیں کہ کس طور پر انسان اپنی جبلتوں کو ترقی دے کر تہذیب و تمدن اور فلسفہ و حکمت کی شاندار روایات قائم کرتا ہے۔ انسان کی جلا یافتہ نفسی صلاحیتیں کیسے حقیقت اولیٰ کو مدرک کر لیتی ہیں۔ یوں شاہ صاحب عمرانی و نفسی موضوعات پر گفتگو کرتے ہوئے ایک وجودی حکیم اور ایک تجربی فلسفی نظر آتے ہیں۔ آپ کے دور میں مسلمانوں میں طبیعات اور مابعد الطبیعات، کائنات اور اس کی آفرینش کے متعلق یونانی افکار کا بڑا چرچا تھا۔ چنانچہ موصوف نے ان ہی مسائل پر اپنی تحریروں میں سیر حاصل بحث کی ہے اور اس طرح افلاک و اجرام فلکیہ کی اثر آفرینی کو بھی تسلیم کیا ہے۔ لہذا ایسی ہمہ جہت شخصیت کو کماحقہ سمجھنا اور اس کی تعلیمات و افکار کو چند اوراق میں سمیٹ کر یکجا کرنا اگر نا ممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے۔ اس لئے ہم یہاں موصوف کے ان افکار پر ایک اجمالی مگر عمومی نظر ڈالیں گے جن کا تعلق مابعد الطبیعاتی مسائل سے ہے اور خصوصاً آپ کے ان مباحث کا تذکرہ کریں گے جن کا ذکر یہاں ہمارا اصل منشا و مقصود ہے۔ وحدت الوجود اور وحدت شہود کے مکاتب فکر میں جو ایک نزاعی صورت حال پائی جاتی ہے، اس میں اپنے تبحر علمی سے ایک موثر آہنگ و تطبیق کا رنگ بھرنا خود شاہ صاحب کا ہی حصہ کہا جا سکتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شاہ صاحب نے اپنے مابعد الطبیعاتی افکار کو بیشتر اپنی تصنیفات لمحات ، ہمعات ، مکتوبات مدنی اور خزائن الحکمتہ میں بیان کیا ہے ۔ چنانچہ ہم ان کے چیدہ چیدہ افکار کو ان ہی تصانیف سے اخذ کرتے ہیں ۔ وجود اور عالم تکوینی پر بحث کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں :-

عام مشاہدہ ہمیں بتاتا ہے کہ کائنات بہ ہمہ جہت کثرت اشیا کا مظہر ہے ۔ عقل اس پوری صورت حال سے یہی نتیجہ برآمد کرتی ہے کہ یقیناً ایک ''نفس کلیہ ،، یا '' جنس الجناس ،، ہے جس سے یہ سارا عالم فطرت ظہور کرتا ہے ۔ چنانچہ شاہ صاحب کے نزدیک یہ نفس کلیہ بطریق ابداع ، نہ کہ بذریعہ خلق ذات حق سے صادر ہوا ۔ ابداع سے مراد مادہ کے بغیر عدم سے وجود کا صادر ہونا ہے ۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ ذات حق اس عالم سے ماورا ہے ۔ شاہ صاحب پھر فرماتے ہیں کہ مبدع ، یعنی جس سے ابداع کا عمل صادر ہوا اور مبدع کو جو ابداع کے عمل کا نتیجہ یا ماحصل ہے ، ان دونوں یعنی '' مبدع ،، اور '' مبدع ،، میں جو تعلق یا نسبت ہے اس کی مثال عالم مادی سے نہیں دی جا سکتی اور یقیناً نفس کلیہ اور ذات باری یعنی بہ الفاظ دیگر مبدع اور مبدع کے درمیان ایک طرح کی وحدت کا پایا جانا لازمی ہے ، مگر یہ وحدت حقیقی نہیں ہے ۔ یہ درست ہے کہ عقل انسانی نفس کلیہ تک تو پہنچ جاتی ہے اور موجودات عالم کی کثرت کو ایک مرکز پر مجتمع بھی کر لیتی ہے تاہم اس عقل انسانیہ کی دسترس اس سے آگے نہیں ہے ۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ نفس کلیہ اور ذات حق میں جو باہمی نسبت ہے اور جسے ابداع سے تعبیر کیا گیا ہے ، عقل اس کے احاطے سے قطعی عاجز ہے اور وہ مبدع اور مبدع کے مابین کسی قسم کے امتیاز و تفریق پر قدرت نہیں رکھتی ۔ اس لئے بعض اوقات مبدع اور مبدع یا ذات الٰہی اور نفس کلیہ پر مجازاً وحدت یا باہم ایک ہونے کا اطلاق کیا جاتا ہے ۔[۱]

غرض کہ کائنات کی ہر چیز ایک اعتبار سے نفس کلیہ کی عین ہے اور صوفیہ اسی کے لئے '' بحر و موج ،، کی مثال دیتے ہیں ۔ مگر اس سے

---

۱ ۔ ارمغان شاہ ولی اللہ از سرور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اوپر نفس کلیہ سے لے کر واجب الوجود تک جو منزل ہے ، اس کی ماہیت و کیفیت معلوم کرنا عقل کے بس کی بات نہیں ۔ چونکہ یہ مقام عقل کے احاطے سے خارج ہے ، اس لئے اس کی تعبیر میں ہر طرح کے مشتبہ الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں ۱ ۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حقیقت جامعیہ جو عرض و جوہر کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے ، جس کا موزوں ترین نام ''حقیقت وحدانیت'' ہے ، جسے ہم کبھی کبھی ''وجود'' بھی کہتے ہیں ، اس حقیقت جامعہ میں کائنات کی یہ ساری متنوع کثرت داخل ہے اور یہ ساری کی ساری ماہیات اسی کی استعدادیں ہیں ۔ اسی حقیقت کے ظہور کو ہم ماہیات کی فعلیت کہتے ہیں اور کلمات ''ہست'' ''خارج'' اور ''عین'' کا نام بھی دیتے ہیں ۔ آخر یہ حقیقت ہے کیا ؟ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ایک قوم کا کہنا یہ ہے کہ یہ حقیقت عین ذات الٰہیہ ہے ۔ لہذا انہوں نے اسی حقیقت کو ''لا بشرط شئی'' یعنی ذات بحت جانا ہے اور اسی کو وہ ''بشرط لاشئی'' احدیت کا نام دیتے ہیں اور یہی ان لوگوں کے نزدیک ''بشرط شئی'' واحدیت ہے ۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ ان لوگوں میں تدبر و تعقل کا فقدان تھا ، چنانچہ انہوں نے اس غلط صورت حال پر ایقان کی مہر ثبت کر دی ۔ مگر ان کے برخلاف فقیر کی تحقیق یہ ہے کہ وجود کے جس مرتبے پر پہنچ کر ان لوگوں کی نگاہ ٹھہر گئی اور جسے انہوں نے غلطی سے ذات بحت ، احدیت اور واحدیت کہہ دیا ، وہ مرتبہ تو در اصل وجود ظاہر کا تھا ، جس کو ہم ''نفس کلیہ'' بھی کہتے ہیں ۔ اسی کو بعض اہالیان کشف و الہام نے ''وجود منبسط'' بھی کہا ہے ۔ جب کہ حقیقتاً اس وجود منبسط کی حیثیت تو صرف اصل وجود کی طبیعتوں میں سے ایک طبیعت کی ہے ۔ بلا شبہ وجود کی یہ طبیعت سب اشیا سے زیادہ بسیط ہے اور یہی سب کا اصل و ماخذ ہے ۔ بہر حال یہ نفس کلیہ یا وجود منبسط یا پھر اس کا کوئی بھی نام کیوں نہ رکھ لیا جائے ، اس کی کیفیت یہ ہے کہ یہ ہر شے میں جاری و ساری نیز ہر شے سے قریب اور باوجود س کے یہ تمام اشیا اور آلائشوں سے منزہ و مبراء ہے ۲۔

---

۱ ۔ همعات از شاہ ولی اللہ

۲ ۔ همعات از شاہ ولی اللہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کے بعد شاہ صاحب صورت اور مادے پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان ہر دو کے مابین جو ایک مخصوص نسبت ہے ، اس نسبت کے لئے ایک نام کی حاجت ہے جس سے اس نسبت کو تعبیر کیا جائے۔ ہم نے اس نسبت کو " ظہور،، کا نام دیا ہے اور ظہور سے یہ مراد لی گئی ہے کہ ایک شے اپنی جگہ ایک موطن اور مرتبے میں قائم اور محقق ہے اور پھر وہی شے اس مرتبے سے تنزل کرکے دوسرے مرتبے میں ایک دوسرے وجود کے پیکر میں ظہور کرتی ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شے کی ایک صورت نوعیہ ہے جو اس نوع کے ہر فرد میں ظہور کرتی ہے۔ مثلاً موم سے مسدس ، مربع شکلیں اور انسان اور گھوڑے کے مجسمے بنائے جاتے ہیں۔ اس طور پر معلوم یہ ہوا کہ موم ان تمام اشیا میں اپنے مومی جسم کے ساتھ مشترکہ طور پر ظاہر ہوتا ہے ۱۔

گویا شاہ صاحب کے نزدیک اس تفصیل کا اجمال یہ ہے کہ مثلاً زید ایک فرد ہے۔ اس سے اوپر نوع انسان ہے اور نوع سے اوپر جنس کا مرتبہ ہے۔ یہ جنس حیوان ہے اور حیوان کی جنس میں نوع انسانیہ بھی شامل ہے اور جملہ حیوانات کی انواع بھی۔ جنس سے اوپر جنس عالی کا مرتبہ ہے اور اس مرتبے میں حیوانات کے ساتھ نباتات بھی شامل ہیں اور اس مرتبے سے اوپر جائیے تو جسم یعنی عرض (صفت) کا مرتبہ ہے اور عرض سے بالا جوہر کا مرتبہ ہے اور جوہر و عرض پر حقیقت جامعیہ محیط ہے جس کا موزوں ترین نام حقیقت وحدانیت ہے۔ یہ وجود یا وحدانیت ایک حقیقت بسیط ہے۔ چنانچہ وجود کے اس مرتبۂ بسیط میں اور اس کے بعد کے تعینات میں جن میں یہ وجود ظاہر ہوتا ہے۔ غرض اس کے ان ہر دو مراتب میں کوئی تصادم و تضاد نہیں پایا جاتا۔ الغرض انواع کے ایک ایک فرد سے لے کر وجود اقصیٰ تک، نظام کائنات کا یہ پورا سلسلہ نہایت مرتب اور منظم ہے اور ادنیٰ سے اعلیٰ تک اس کی ہر کڑی دوسری کڑی سے مربوط ہے۔ گویا یہ وجود اقصیٰ اور بعد میں جن مظاہر اور تعینات میں اس وجود کا ظہور

---

۱ ۔ لمعات از شاہ ولی اللہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتا ہے۔ اس کی مثال لکھے ہوئے حروف کے مقابلے میں "سیاہ لکیر" کی سی ہے یعنی ان حروف کی اصل تو سیاہ لکیر ہی ہے، گو بعد میں اس لکیر نے حروف کی شکل اختیار کر لی۔ یا جیسے مختلف اعداد کی نسبت "اکائی" سے ہوتی ہے۔ یعنی اکائی سے ہی تمام اعداد نکلتے ہیں۔

لہذا اس بحث سے معلوم یہ ہوا کہ ان مظاہر اور تعینات میں دو چیزیں اصل ہیں۔ ایک وجود اور دوم ان چیزوں کی ماہیات۔ وجود اور ماہیت میں نسبت کا معاملہ یہ ہے کہ وجود وہ ہے جو قائم بالذات ہو یعنی خالص وجود یا وجود محض ہوتا ہے، یعنی اپنے قیام کے لئے وہ کسی اور شے کا پابند نہیں اور یہی وجود مختلف ماہیات میں ظہور کرتا ہے۔ چنانچہ یہی ماہیات اس وجود کے لئے قوالب و پیکر بن جاتی ہیں۔ ان ماہیات میں سے ہر ماہیت کی اپنی ایک جداگانہ حیثیت اور اپنے احکام ہوتے ہیں۔ گویا وجود محض کے دو وصف کمال ہوتے ہیں۔ ایک ظاہری اور دوسرا باطنی۔ شاہ صاحب پھر فرماتے ہیں کہ نفس کلیہ کے تقابل میں جو حیثیت ان اشیا کی ہے، وہی حیثیت ذات الٰہیہ کے مقابلے میں اس نفس کلیہ کی ہے، بلکہ نفس کلیہ اشیا سے باوجود اس قرب کے جس قدر دور ہے، اس سے سو گنا زیادہ بعد ذات الٰہیہ اور نفس کلیہ کے مابین ہے اور اسی طرح وہ اس کے تمام تقیدات اور درجہ بندیوں سے بھی مبرا ہے۔ نیز نفس کلیہ اور اس سے اوپر وجود کے جو مراتب ہیں ان پر ذات الٰہیہ از صورت ابداع موثر ہوتی ہے، نہ کہ از طریق خلق۔

شاہ صاحب تخلیق عالم کے سلسلے میں اپنی تصنیف "خزائین الحکمتہ" میں فرماتے ہیں کہ کوئی چیز جس کی حیثیت تخلیق و ایجاد کی اساس ذات جل شانہ، میں نہ ہو، وہ ممتنع بالذات ہے یعنی اس شے کا منصہٗ وجود پر آنا بمنزلہٗ محال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جاعل (صانع) کو اپنے مجعول (مصنوع) کے ساتھ ایک خصوصیت ہوتی ہے جس کے باعث جاعل ہی اس مجعول کے ظہور کا موجب ہو سکتا ہے۔ اور اس طرح مجعول کو اپنے جاعل کے ساتھ ایک خصوصیت ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ مجعول اسی جاعل سے صدور کر سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جاعل بھی ایک حقیقت ہے جو اس کے مجعول کے ظہور میں آنے کی اساس بنتا ہے، یعنی اس کی کنہہ اور اصل حقیقت ہے۔ گویا یہ حیثیت ایجاد اور اس شے کا وجود دونوں ایک دوسرے پر یکسر منطبق ہوتے ہیں۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ یونانی افکار میں تخلیق کے سلسلے کو عقول عشرہ سے متعلق کیا گیا ہے۔ یعنی پہلے عقل کل کی تخلیق معرض وجود میں آئی پھر بتدریج عقول عشرہ وجود میں آئیں۔ چنانچہ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ عالم حادث کی تخلیق عقل فعال سے متعلق ہے تو یہ قضیہ بھی درست ہے، ہاں مگر اس کا جو عنوان دیا گیا ہے وہ باطل ٹھہرتا ہے۔ در اصل یہ نظر غائر اگر اس حقیقت پر غور کیا جائے تو اس کا مفہوم بھی یہی نکلتا ہے کہ ایک واحد فیاض و خلاق اللہ نے عالم پر اپنا فیضان وارد کیا اور "نیست" کو "ہست" میں لے آیا۔ وحی کو فلسفیانہ زبان میں کسی اور طریق پر بیان کیا جاتا ہے اور شرعی زبان میں کسی اور نہج پر بیان کیا گیا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ وحی عقل فعال کی تعلیم ہے اور اسی بیان کو صاف طور پر یوں بیان کیا جائے گا کہ خدا جو متکلم اور جواد ہے، وحی اسی کا فیض و افاضہ ہے۔ مختصراً یہ کہ عقول عشرہ کا مسئلہ عقل کی ایک بدعت ہے اور حقیقت یہ ہے کہ مرتبۂ ایجاد و تخلیق سوائے اس قادر مطلق ذات کے کسی اور کے شایان شان نہیں۔ اور سب ہی اس کے اسمائے مقدسہ کے جلوے اور نیرنگیاں ہیں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کی ذات اقدس جو منزہ اور ثم ورا الورا، ثم ورا الورا ہے اس کے عرفان کی کیا صورت ہے؟ وہ کہتے ہیں کہ ذات خدائے قدوس فہم و ادراک، حیطۂ فکر و خیال سے بالا تر ہے۔ وہ تو ایک ایسا وجود ہے جو حیرت اندر حیرت ہے اور اس وجود تک رسائی کا واحد ذریعہ تجلیٔ ذاتی ہے۔ دوسرا طریقہ حصول اللہ کا یہ ہے کہ اس کو کسی تعین سے معروف کیا جائے، پھر بھی وہ اس تعین میں بھی بھلا کہاں؟ وہاں تو محض اطلاق اور وحدت محض کا دور دورہ ہے۔ اس "تعین" کی وضاحت کرتے ہوئے موصوف فرماتے ہیں کہ یہ "تعین" متمثل ہوتا ہے تجلی الٰہیہ کا۔ اور اس صورت میں یہ تجلی مدرک ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس پر رسم پاک کا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اطلاق ممکن نہیں پھر بھی اگر کوئی اس سے لو لگائے، اس دامن میں پناہ لے تو یقیناً وہ شخص اللہ کی رحمت کو اپنی شہ رگ سے قریب تر پائے گا۔[1]

شاہ صاحب کے ما بعد الطبیعاتی افکار کا اجمال سطور بالا میں بیان کیا گیا، اب ہم ان کے محیط افکار کا خلاصہ ذیل کی سطور میں پیش کرتے ہیں جس میں ان کے ما بعد الطبیعاتی افکار کے علاوہ علمیاتی، نفسیاتی اور اخلاقیاتی افکار بھی شامل ہیں۔

تخلیق کائنات میں خدا نے تین صفات سے کام لیا ہے۔ اول عمل ابداع کہ جس سے ہیولائے کائنات کو عدم سے وجود بخشا۔ دوم خلق سے کام لیا کہ اس عمل تخلیق سے ہیولائی مواد سے اشیائے مختلفہ حیوانات، جمادات، نباتات اور اجرام فلکیہ معرض وجود میں آئے۔ سوم عمل تدبر سے کام لے کر اپنی حکمت بالغہ کے مطابق کائنات میں تصرف کیا۔ بقا، فنا اور ارتقا کے ایسے قوانین بنائے جن میں کسی قسم کی تبدیلی بغیر اس کی مرضی کے ممکن ہی نہیں۔

شاہ صاحب کے نزدیک اس طبیعی و مادی عالم کے علاوہ بھی ایک عالم مثالی (غیر مادی) کا وجود ہے جہاں تمام اشیا اپنے مادی وجود سے پہلے موجود ہوتی ہیں، یہاں تک کہ پیش آنے والے ہر واقعہ کا ڈرامہ بھی اس عالم مثال میں ہو رہا ہوتا ہے۔ ہم اس جہان میں جو خواب دیکھتے ہیں وہ بھی اسی ڈرامے کا قبل از ظہور مشاہدہ ہے۔ جو لوگ اس عالم مثال سے ذہنی رابطہ پیدا کر لیتے ہیں ان کے لئے یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ ہمارے خوابوں کی درست تاویل و تعبیر کر سکیں۔ اور ایسا کر لینا صرف ان ہی با کمال افراد کے لئے ممکن ہے جو زہد و تقویٰ کے باعث غیب بین ہو جاتے ہیں۔ حقائق مجردہ۔ مثلاً رحم، احسان، عدل و عفت وغیرہ بھی اس عالم مثال میں مادی بن جاتے ہیں۔ ہمارے اعمال بھی اس عالم مثال میں مادی صورتیں اختیار

---

[1] خزائن الحکمتہ از شاہ ولی اللہ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کر لیتے ہیں ۔ ہماری نیکیاں خوبصورت پھول بن جاتی ہیں اور ہمارے بد اعمال آتشیں شعلوں اور مہلک سانپ بچھوؤں کا روپ دھار لیتے ہیں ۔۱

کائنات میں ہر شے ایک قانون کی پابند ہے ۔ پانی ہی کو دیکھو ہمیشہ نشیب کی طرف جاتا ہے اور نور بلندی کی جانب صعود کرتا ہے ۔ ہر عمل اور ہر حرکت کے پس پشت ایک علت ہے ۔ جس کا نتیجہ ہر ہر مقام اور ہر لمحہ ، زمان میں ایک نکلتا ہے اور اسی علت و معلول کے نظام کا دوسرا نام سنت اللہ ہے جو ہمیشہ غیر متغیر ہے ۔

روح کی دو اقسام ہیں جن میں ایک تو روح حیوانی ہے جس کا وظیفہ زندہ رکھنا ہے اور یہ تمام حیوانات میں یکساں طور پر جاری و ساری ہے جن میں انسان بھی شامل ہے ۔ دوسری روح انسانی ہے جو صرف انسانوں میں ہوتی ہے ۔ یہ روح حیوانی پر اپنا تسلط قائم رکھتی ہے ۔ اس کا وظیفہ فکر و تدبر اور تصرف کرنا ہے اور علم و عبادت کے وسیلے سے اعلیٰ ترین مقام پر پہنچتا ہے ۔ ہر چند کہ اعمال انسانی ارادہ سے سر زد ہوتے ہیں ، تاہم ارادہ اللہ کی تخلیق ہے ۔

لوح سے عرش بریں کا دماغ مراد ہے اور جس طرح تمام قرآن حافظ کے دماغ میں متمثل ہوا کرتا ہے اسی نہج پر تمام واقعات دنیا ازل تا ابد اسی عرشی دماغ میں موجود ہوتے ہیں ۔۲

انسان اساسی طور پر تین چیزوں کا حامل ہے ۔ جن میں سے پہلا قلب ہے جو ارادے کا سرچشمہ ہے ۔ دوسرا نفس ہے جو خواہش و لذت کا ماخذ ہے ۔ تیسری عقل ہے جو حقائق کا ادراک کرتی ہے ۔ اگر قلب و نفس عقل کے تابع ہوں تو انسان سعادت و مسرت سے سرفراز رہتا ہے ۔ ورنہ شقاوت و الم اس کو مذموم بنا دیتے ہیں ۔

موت کے بعد نیک اور پارسا انسانوں کی روحیں ملائکہ مقربین میں شامل ہوکر مختلف النوع فرائض انجام دیتی ہیں ۔ مثلاً دوسروں کے دماغ میں نفیس خیالات اور اچھی تجاویز کا القا ۔ امراض و افکار کا ازالہ اور پریشانیوں کے عالم میں قیام اور ثابت قدمی کا حوصلہ بندھاتی ہیں ۔

---

۱ ۔ حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ ، ترجمہ رحیم ، ص ۱۶۳

۲ ۔ حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ ، ص ۵۲ ، ۱۷۳ ، ۱۷۸

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عقل و عشق کے تقابل میں اگر عشق، یعنی ایمان و ایقان جیت جائے تو انسان کے لئے ترقی کی راہ استوار ہو جاتی ہے اور اگر ہار جائے تو پھر وہ کبھی اپنی منزل مقصود پر نہیں پہنچ سکتا۔

شاہ صاحب کے افکار کے اس بیان سے واضح ہو جاتا ہے کہ آپ کا تبحر علمی کس قدر و منزلت کا حامل ہے۔ چنانچہ اب ہم شاہ صاحب کے ان افکار پر صرف قلم کریں گے جن میں آپ نے وحدت الوجود اور وحدت شہود کے مابین ایک مفاہمت پیدا کرلے کی کامیاب مساعی کی ہیں۔ آپ کی ان مساعی کے باعث حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی رح کے درمیان کوئی مفاہمت ہو سکی ہے یا نہیں، یہ ایک سوال دیگر ہے اور بجائے خویش ایک طول بیان کا متقاضی ہے۔ تاہم اتنا ضرور ہے کہ ان ہر دو جلیل القدر صوفیوں کے نظام تفکر کی تفہیم کے دشوار گذار کام میں آپ کے مطالعہ سے بڑی آسانیاں بہم پہنچتی ہیں۔

شاہ صاحب وحدت وجود اور وحدت شہود کے بارے میں جو خیال کرتے ہیں وہ اس اقتباس[۱] سے ظاہر ہے:-

"ذوق صحیحہ سے ادراک ہوتا ہے کہ وجود ایک شے ہے قائم بہ نفسہ اور مقوم لغیرہ۔ یہ وجود منبسط ہے جو صور موجودات اختیار کر لیتا ہے۔ اس وجود میں تنزلات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ وجود منبسط کے تنزلات دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک علمی اور دوسرا عینی۔ اس کے پہلے دو تنزلات تو علمی ہیں اور بعد کے عینی۔ وجود منبسط کا پہلا تنزل تجلی بہ نفسہ ہے۔ یہ ایک ایسی شان کلی ہے جس میں مجملاً سب کچھ موجود ہے۔ دوسرا تنزل تفصیلی ہے۔ جس میں تنزل اولیٰ کے اجمال کی تفصیل ہوتی ہے۔ تنزلات علمی کے بعد تنزلات عینی کا درجہ آتا ہے۔ ان تنزلات عینی میں اجمال کی گنجائش نہیں بلکہ تفصیل اس کا لازمہ ہے۔ صوفیا کے نزدیک حقائق ممکنہ، تلبسات و شیون اور اعتبارات ہیں اسی ایک وجود منبسط کے۔ لہذا جس وقت یہ وجود منبسط بہ حیثیت متلبس کے جانا جاتا ہے تو وہ

۱۔ The Mujadid's Conception of Tawhid by Burhan Ahmad Farooqi

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ممکن ہوتا ہے اور جب یہی بہ حیثیت متلبس کے معروف ہوتا ہے تو وہ واجب الوجود کے مرتبہ میں ہوتا ہے۔

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

مثال کے طور پر موم، جس سے انسان، گھوڑے اور گدھے کی مختلف شکلیں بنا لی گئی ہیں۔ یہ صورتیں محض تمثیلی ہیں گویا ان کا وجود موم کا غیر نہیں۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ یہ وجود منبسط محسوس اور معقول ہر دو میں مشترک ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس کی بنیاد پر وہ معدوم کا غیر ہے۔ وہ وجود لا بشرط شے ہے، وہ ہیولیٰ ہے تمام موجودات کا، دوسرے مرتبے میں وہ وجود بشرط لا ہے جیسے انسان اور فرس۔ تیسرے مرتبے میں وہ وجود بشرط شے ہے۔ جیسے ارسطو، میرا گھوڑا، یہی وحدت وجود ہے۔ جس چیز کا نام وحدت شہود ہے، وہ یہ ہے کہ اسما و شیون ــــ اعدام متقابلہ میں منعکس ہو گئے ہیں۔ اور اس طرح ممکن وجود میں آ گیا۔ لیکن استعارے اور تشبیہہ سے قطع نظر کرکے اگر دیکھا جائے تو اس کے معنی صرف یہی ہوتے ہیں کہ واجب کامل ہے اور ممکن ناقص و ضعیف ہے یعنی بے حقیقت شے۔ اور یہ سمجھنا کہ حقائق ممکنات اسما و صفات ہیں جو مرتبۂ عالم میں متمیز ہو گئے ہیں ــــ یا یہ سمجھ لینا کہ حقائق ممکنات اسما و صفات ہیں جو اعدام متقابلہ میں منعکس ہو گئے ہیں بعینہ ایک ہی بات ہے۔ ان میں اگر کوئی تفریق و تمیز ہے بھی تو وہ اس قدر نام نہاد ہے کہ صاحبان نقد و نظر اسے خاطر میں نہیں لاتے۔ لہٰذا شیخ مجدد کا یہ سمجھنا کہ وحدت وجود اور وحدت شہود میں تباین ہے فقط ایک تسامح ہے۔ غرضیکہ ابن عربی اور شیخ مجدد کے مسلک میں صرف ایک نزاع لفظی ہے۔ وحدت شہود سے مراد محض یہ ہے کہ واجب کے کامل ہونے پر اور ممکن کے ناقص و مبہم ہونے پر اصرار کیا جائے۔ مگر ابن عربی کا بھی یہی قول ہے کہ ممکن ناقص و ہیچ ہے ــــ اور کمال صرف ذات واجب الوجود کا ہی حصہ ہے۔"

(ترجمہ و تلخیص انگریزی سے)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بیسواں باب

معقولین (فلاسفہ)

یعقوب کندی

کندی مسلمانوں میں سب سے پہلا شخص تھا جو فلسفی کے لقب سے مشہور ہوا۔ اس کا باپ خلیفہ ہارون رشید کے زمانے میں کوفہ کا امیر تھا۔ کندی یہیں پیدا ہوا۔ اس کی تاریخ پیدائش میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے تاہم تذکرہ نویسوں نے اس کے سن وفات کا تعین ۲۵۸ھ کیا ہے۔ اس کا تعلق کندہ کے قبیلہ سے تھا جو عرب کا ایک قبیلہ تھا۔ اخبار الحکما قفطی میں یہ بیان ہے کہ یعقوب کندی یونانی، فارسی، ہندی اور سریانی زبانوں پر عبور رکھتا تھا۔ اس نے فلسفہ کی بہت سی قدیم کتابوں کے ترجمے بھی کئے ہیں۔ اپنے تبحر علمی کی بنا پر کندی کو مامون رشید کا تقرب حاصل تھا۔

ابن جلجل لکھتا ہے کہ کندی کی تالیفات مختلف علوم مثلاً ــــ فلسفہ و منطق، سیاسیات و علم اخلاق، ارثما طیقی و علم کرویات، موسیقی و فلکیات، نجوم اور ہندسہ پر موجود ہیں۔

کندی کا اصل فلسفہ اس کے اپنے ہم عصروں کی طرح فلسفۂ فطرت اور ریاضیات پہ مشتمل ہے، جس میں نو افلاطونی اور نو فیثاغورثی نظریات باہم یکجا نظر آتے ہیں۔ علم ہجہ اور علم اعداد کا ایک طلسماتی انداز اس کی تحریروں میں ملتا ہے۔ یہاں تک کہ اس نے علم طب میں مرکب ادویات کے نظریوں میں بھی ریاضی کے نکتوں سے کام لیا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کندی کے خیال میں کائنات خدا کی تخلیق ہے ۔ مگر خدا اپنے تنزلات اور تعینات کی صورت میں اپنی توانائیوں اور قدرت کاملہ کو اس کائنات میں متعدد مابینی فعلیتوں کے واسطوں سے منتقل کرتا ہے ۔ ہر ایک اعلیٰ وجود اپنے سے ادنیٰ وجود کی علت ہوتا ہے ۔ اور علت معلول پر اثر انداز تو ہوتی ہے لیکن اس معلول سے متاثر نہیں ہوتی ۔ کائنات کے تمام وقوعات میں ایک علی صورت حال کا ہمیشہ نفوذ رہتا ہے ۔ لہٰذا علیت کا ہمارا یہی علم ہمارے لئے امکانات کا ایسا باب کھول دیتا ہے کہ ہم مستقبل کی پیش گوئی کر لیتے ہیں ۔ مثال کے طور پر ہم اجرام سماویہ کے محل وقوع کے پس منظر میں کسی ایک ہی منفرد موجود شے جس کے بارے میں ہمیں ٹھیک ٹھیک علم ہو جائے ، اس شے میں ہم ایک آئینہ کی مانند ساری کائنات کی پوری خاکہ بندی کا تماشہ دیکھ سکتے ہیں ۔

کندی ارسطو کی تصنیف " الٰہیات " کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتا تھا ۔ کندی کہتا ہے کہ استعدادوں یا روح میں عقل کے چار مدارج ہیں جن میں سے تین مدارج تو عملاً اور لازماً روح انسانی میں موجود ہوتے ہیں ، لیکن ایک خارج سے داخل ہوتا ہے اور یہ روح سے آزاد ہے ۔ اول الذکر تین مدارج میں سے ایک مخفی یا بالقوہ ہے ۔ جیسے فن تحریر کا علم اس شخص کے ذہن میں جو لکھنا سیکھ چکا ہے ، مخفی ہوتا ہے ۔ دوسرا فعلی ہے جیسے جب کاتب لکھنا چاہتا ہے تو وہ اس مخفی حالت علم کو عمل میں لاتا ہے ۔ تیسرا درجہ عمل تحریر میں در حقیقت داخل ہوتا ہے ، جہاں علم ، جو اب فعلیت کی صورت اختیار کر چکا ہے ، فعل کی رہبری اور رہنمائی کرتا ہے ۔ استعداد خارجی عقل فعال ہے ، جو خدا کی جانب سے بہ صورت تنویر آتی ہے ، اور جو اگرچہ جسم کی استعدادوں پر عمل کرتی ہے مگر جسم سے آزاد ہوتی ہے ، کیونکہ اس کا علم ان ادراکات پر مبنی نہیں ہوتا جو حواس کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں ۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ انسان میں ایک روح حیوانی ہوتی ہے اور ادنیٰ مخلوق میں بھی پائی جاتی ہے ۔ لیکن اس کے علاوہ نفس ناطقہ یا روح بھی ہوتی ہے جو براہ راست خدا کی جانب سے آتی ہے اور لافانی ہے ، کیونکہ یہ جسم کے تابع نہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کندی کہتا ہے کہ عقل ہی سر چشمۂ علم ہے اور منبع ہدایت بھی۔ اس لئے عقل و الہام میں کوئی اختلاف ممکن نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ روح غیر فانی ہے اور یہ دنیائے عقول سے دنیائے اجسام میں نزول کرتی ہے اور اسی بنا پر ہمہ وقت اپنے اصل وطن کی طرف لوٹ جانے کے لئے مضطرب رہتی ہے۔ کندی اس عقل کو "عقل مستفاد" کا نام دیتا ہے جو عقال فعال کے ذریعہ سے عمل کرتی ہے۔

کندی کا نظریۂ علم روحیت اور حسیت کی اخلاقی اور مابعد الطبیعاتی ثنویت کی تطبیق کی ایک کوشش ہے۔ وہ کہتا ہے کہ علم کے دو ذرائع ہیں۔ عقل اور حواس۔ قوت متخیلہ عقل و حواس کے مابین ربط قائم کرتی ہے۔ حواس صرف جزئیات کا مشاہدہ کرتے ہیں جب کہ کلیات کا علم صرف عقل کو ہی ہو سکتا ہے۔

کندی اس بات کا قائل ہے کہ خدا نے صرف ایک ہی چیز پیدا کی ہے یعنی عقل اول اور یہ کائنات عقل دہم کی تخلیق ہے۔

بعد ازیں وہ جواہر خمسہ پر بحث کرتے ہوئے مادے کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ مادہ وہ شے ہے جو دوسرے جواہر کو قبول کرتا ہے مگر خود اسے بطور جواہر قبول نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے اس طرح سے اگر مادے کو لے لیا جائے تو دوسرے چاروں جوہر (صورت، حرکت، زمان، مکان) لازمی طور پر زائل ہو جاتے ہیں۔

صورت کی بابت اس کا خیال ہے کہ یہ دو قسم کی ہوتی ہے اول وہ جنس کے لئے لازمی ہوتی ہے کیونکہ یہ جنس سے علیحدہ ہو ہی نہیں سکتی اور وہ جو خود شے کے بیان کا کام دیتی ہے — یعنی ارسطو کے مقولات عشرہ، جوہر، کمیت، کیفیت، ربط، مکان، زمان، محل، حالت، فعلیت و انفعالیت۔ یہ صورت وہ استعداد ہے، جس سے "شے" بے صورت مادے سے پیدا ہوتی ہے مثلاً آگ، خشکی اور حرارت کے بہم ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ اور اس حالت میں صورت آگ ہوتی ہے۔ بغیر صورت کے مادہ مجرد ہوتا ہے مگر حقیقی ہوتا ہے۔ اور جب یہ صورت اختیار کر لیتا ہے تو شے کہلاتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حرکت کے بارے میں کندی کہتا ہے کہ یہ چھ قسم کی ہوتی ہے ۔ ان میں سے دو تو خود جوہر کے تغیرات ہیں مثلاً پیدائش و فنا ، یعنی تعمیر و تخریب ۔ دو کمیت کے تغیرات ہیں اور وہ تغیرات اضافہ اور کمی ہیں ۔ ایک تغیر کیفیت کا ہوتا ہے اور ایک نقل مقام کا ۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ زمانہ خود حرکت کے مشابہ ہے اور اس میں مختلف جہتیں معلوم ہوتی ہیں ۔ زمانہ کا علم ہمیں صرف " پہلے اور بعد " کی نسبت سے ہوتا ہے اور اس حرکت کے مانند ہوتا ہے جو بہ خط مستقیم یکساں رفتار سے ہو رہی ہو اور اس لئے اس کا اظہار صرف مسلسل اعداد کے ایک سلسلے کی حیثیت سے ہو سکتا ہے ۔

مکان کے بارے میں ارسطو کی تقلید کرتے ہوئے کندی کہتا ہے کہ مکان کو بعض افراد جسم کہتے ہیں لیکن یہ در اصل وہ سطح ہوتی ہے جو جسم پر محیط ہوتی ہے ۔ اور جب جسم کو ہٹا لیا جاتا ہے تو مکان کا وجود ختم نہیں ہو جاتا ۔ کیونکہ خالی جگہ فوراً کسی اور جسم مثلاً پانی اور ہوا وغیرہ سے پر ہو جاتی ہے ۔

اس میں شک نہیں کہ کندی ان تصورات پر بہت ابتدائی انداز میں بحث کرتا ہے ۔ مگر وہی وہ پہلا مفکر ہے جس نے عربی فکر کو تفکر کا ایک نیا موڑ عطا کیا ۔ چنانچہ اس کے ان تصورات کی بنیاد پر اس کے متاخرین میں تخلیق کے الہامی عقیدے کے متعلق ایک نئی روش پیدا ہو گئی ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فارابی

فارابی کا اصل نام ابو نصر محمد تھا۔ وہ ایرانی النسل تھا۔ لیکن چونکہ وہ روسی ترکستان کے شہر فاراب کے ایک قصبے سیج میں پیدا ہوا تھا اس لئے اس کا شمار ترکوں میں کیا جاتا ہے۔ اس کی تاریخ پیدائش کا بھی کوئی صحیح تعین نہیں کیا گیا تاہم قریب ترین اندازوں کے تحت وہ ۲۶۰ھ میں پیدا ہوا۔

مورخین کا کہنا ہے کہ فارابی نے یوحنا بن حیلان نامی ایک عیسائی استاد سے تعلیم حاصل کی۔ اخبار الحکما قفطی میں یہ روایت ہے کہ ابو بشرمتی بن یونس بھی فارابی کا استاد تھا۔ تیسری صدی ہجری میں حکمائے عرب دو فرقوں میں تقسیم ہو گئے تھے، جس میں ایک گروہ متکلمین (مشائین) کا تھا جو الہیات اور مابعد الطبیعات سے شغف رکھتا تھا۔ اول اول یہ لوگ فیثا غورث کی تقلید کرتے تھے مگر بعد میں یہ ارسطو کے فلسفہ کے دلدادہ ہو گئے۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ جب ارسطاطالیسی فلسفہ پر نو افلاطونیت کا رنگ چڑھ چکا تھا۔ ان لوگوں کے مباحث فکر مبادی اشیا، یعنی، فکر و روح سے متعلق تھے۔ یہ مکتبۂ فکر خدا تعالیٰ کو تخلیق میں حکمت کی وجہ سے یا بہ حیثیت علت اولیٰ ہونے کے نہیں ثابت کرتا تھا ـــ بلکہ اس حیثیت سے کہ خدا واجب الوجود ہے اور تمام اشیا اسی کے وجود سے موجود ہوتی ہیں۔ فارابی اسی مکتبۂ فکر کا سرگروہ تھا۔

دوسرا فرقہ فلاسفۂ طبیعہ کا تھا۔ اس مکتب کے بنیادی مباحث مادی، محسوس، طبیعی مظاہر تک محدود تھے۔ بعد ازیں انہوں نے نفس و روح اور قوت الٰہیہ پر بھی بحثیں کیں۔ اس قوت کو انہوں نے علت اولیٰ یا خالق حکیم کا نام دیا۔ اس گروہ کا سرگروہ ابوبکر محمد بن زکریا رازی تھا۔ گویا اس اعتبار سے فارابی اپنے زمانے کے ایک بڑے فلسفیانہ طبقہ کا پیشوا قرار پاتا ہے۔

فارابی نے نہ صرف ارسطو کے فلسفہ کی تصنیفات کے ترجمے اور تشریحیں لکھیں بلکہ اس نے اس کے فلسفہ پر ایزاد کیا ہے۔ ہوئیر کا کہنا ہے کہ وہ ستر زبانیں جانتا تھا۔ اس نے منطق، طبیعات،

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فلسفہ ، سیاسیات حساب اور موسیقی پر متعدد کتابیں لکھیں ہیں اور الٰہیات پر طبیعات کی روشنی میں بحث کی ہے ۔ فلسفیانہ مسائل پر اس قدر لکھا کہ دنیا نے اسے ارسطوئے ثانی اور امام الفلاسفہ کا خطاب دے دیا ۔

منقذ من الضلال میں غزالی ایک جگہ لکھتے ہیں کہ فارابی اور ابن سینا کی نقل کے بموجب ارسطو نے الٰہیات میں اپنے مذہب کو مسلمانوں کے مذہب سے قریب تر کر دیا ہے ۔ چنانچہ غزالی کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے خود فارابی کا فلسفہ بھی اسلامی نظریات سے قریب تر ہے ۔ فارابی کے تبحر علمی کے اس اجمال کے بعد اب ہم اس کے نظریات پر روشنی ڈالیں گے ۔

یہاں ہم فارابی کی منطق کی چند اہم باتیں پیش کر رہے ہیں ۔ قاضی ساعد اپنی کتاب طبقات امم میں لکھتا ہے کہ فارابی منطق کے فن میں دیگر فلاسفہ سے کہیں آگے بڑھ گیا ہے ۔ فارابی نے منطق کے مسائل کی تحقیق و تشریح کے ابہامات کو دور کیا اور اس کے طریقوں کو آسان تر بنا دیا ۔ صفت تحلیل اور طریق تعلیم پر تاکید کے جن امور سے کندی نے غفلت برتی تھی ، اس نے منطق کے مواد خمسہ سے بھی بحث کی ہے اور ایسے اصول وضع کئے جو کار آمد اور مفید مطلب ہوں ۔ منطق میں فارابی کا طریقۂ بحث بہت موثر اور قابل فہم ہے ۔ فارابی نے طریقۂ فکر کی تحلیل کو ہی کافی نہ جان کر علم نحو سے بھی اس کے تعلق کی توجیہہ کی ہے ۔ اس نے نظریۂ علم سے بھی بحث کی ہے ـــ منطق پر فارابی کی تدریجی بحث ـــ لفظ ، جملۂ مرکب، خطاب مسہب پر مشتمل ہے ۔ منطق کو اس نے دو اقسام میں تقسیم کیا ہے ـــ تصور اور تصدیق ۔ تصور میں تمام افکار اور تعریفات داخل ہیں اور تصدیق میں استدلال اور رائے شامل ہے ۔ تصور پر صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہوتا ۔ افکار کے دائرے میں نہایت بسیط اشکال نفسانیہ اور ایسی صورتیں بھی داخل ہیں جو بچوں کے ذہن پر نقش ہوتی ہیں لیکن بداہت کی وجہ سے ان کی توجیہہ نہیں کی جا سکتی ۔ صور اور افکار کی مطابقت کے بعد آرا پیدا ہوتی ہیں ۔ جن میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے اور رائے کی صحت تامہ کے لئے استدلال

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وجود میں آتا ہے ۔ تصدیق اور فروغ مدرکہ کی ضرورت ہوتی ہے جو بدیہی طور پر واضح ہوتے ہیں اور اخلاقیات ، مابعد الطبیعات اور ریاضی کی بدیہات کے بعض اولیات کی طرح کسی معروضی ثبوت یا شہادت کے محتاج نہیں ہوتے ۔ مختصراً اس نظریہ تصدیق کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس میں شے معلوم کے ذریعہ انسان کا ذہن شے مجہول یا شے مشکوک کی جانب منتقل ہوتا ہے ۔ بعد ازیں وہ کہتا ہے کہ علم منطق خیر و شر ، اصل و نقل ، حقیقی و غیر حقیقی میں امتیاز کا ایک اہم اور موثر ذریعہ ہے ۔ یہ علم قوت استدلال کو استقامت عطا کرتا ہے اور یہی صحیح استدلال انسان کو معلوم سے نا معلوم تک پہنچاتا ہے ۔

فارابی کی مابعد الطبیعات بھی اس کی منطق کی طرح بڑی اہمیت کی حامل ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ گو فلسفہ کا مقصود عرفان ربانی ہے لیکن اس منزل تک دسترس آسان نہیں کیونکہ ہماری عقل محدود اور ذات لم یزل لامتناہی ہے ۔ اگر ایک مقدس و منزہ روح قیود عناصر سے نجات پا لے تو اس " ذات مطلقہ " کا ادراک ممکن ہے ۔

فارابی کے نظریے کے مطابق ہر موجود یا واجب ہے یا ممکن ، اور ان دو کے علاوہ (وجوب و امکان) کسی تیسری شے کا وجود نہیں ۔ چونکہ ہر ممکن کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے وجود کی کوئی علت ہو اور سلسلۂ علل لامتناہی بھی نہیں ہو سکتا ۔ اس وجہ سے ایک ایسی " ہستی " کے وجود پر اعتقاد رکھنا لازمی ہے جو بغیر کسی علت کے بالذات موجود ہے اور یہ وجود تمام صفات اعلیٰ سے متصف ہے ۔ یہ وجود حقیقت ازلیہ سے مزین اور غیر متغیر ، مکتفی بالذات ہستی ہے ۔ وہ اپنی صفت کے لحاظ سے عقل مطلق ، خیر محض ، فکر تام اور خیر و جمال کو محبوب رکھتی ہے ۔[1]

فارابی کہتا ہے کہ اس " ہستیٔ مطلقہ " کے وجود پر کوئی دلیل دینا بھی ممکن نہیں کیونکہ یہ وجود بالذات ہر شے کی تصدیق و برہان ہے اور تمام اشیا کی علت اولیٰ ہے ۔ اسی میں حقیقت و صدق

---

۱ ۔ القول فی واجب الوجود صفحہ ۹ المدینۃ الفاضلہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا اجتماع ہوتا ہے ۔ وہ منجملہ تمام موجودات کائنات میں واحد ہے ، فرد ہے ، یکتا و بے مثال ہے ۔ اس کی ذات میں کوئی کثرت و تعدد نہیں ۔ یہ منفرد وجود اول جو وجود حقیقی ہے ، اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے ۔ اس وجود اول سے اس کی مثال اور صورت " الکل ثانی " کی تخلیق ہوئی ـــ یعنی وہ روح جو مخلوق اول ہے اور خارجی جرم سماوی کو متحرک بناتی ہے ۔ اس روح کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ارواح جرمیہ پیدا ہوئیں ، جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت میں دوسروں سے ممتاز و کامل ہے ، اور یہ اجرام سماویہ کی خالق ہیں ۔ یہ اجرام سماویہ ، الافلاک علویہ کہلاتے ہیں جن سے وجود کے دوسرے درجے کی تکوین ہوتی ہے ۔ تیسرے درجے میں عقل فعال انسانیت میں پائی جاتی ہے جس کا نام " روح القدس " ہے ۔ اسی عقل فعال کے ذریعہ آسمان و زمین میں ارتباط و آہنگ پیدا ہوتا ہے ۔ چوتھے درجے میں انسانی نفس کا وجود ہوتا ہے اور یہ دونوں ہی یعنی عقل و نفس اپنی حقیقی و اصلی وحدت میں باقی نہیں رہتے بلکہ بنی نوع انسان کی کثرت کے ساتھ ان میں بھی تعداد و کثرت پیدا ہوتے ہیں ۔ اس کے بعد ان سے شکل و مادہ پیدا ہوتا ہے اور یہ تخلیق کے پانچویں اور چھٹے درجے ہیں اور ان دونوں کے ساتھ ہی روحانی درجات کا باب ختم ہو جاتا ہے ۔ ان چھ مدارج میں پہلے تین درجے بذاتہ ارواح ہیں ۔ لیکن آخری تین درجے یعنی نفس ، صورت ، مادہ اگرچہ غیر جسمانی ہیں تاہم ان کو جسم انسانی کے ساتھ گہرا تعلق ہے ۔ اس جرم کے جس کی اصل ، روح کے خیال میں ہے ، چھ درجے ہیں ـــ یعنی اجسام سماویہ ، اجسام انسانیہ ، اجسام حیوانیہ ، اجسام نباتیہ ، اجسام معدنیہ اور ابدان اولیہ ۔

غرضیکہ فارابی کی مابعد الطبیعات ارسطو سے ہی ماخوذ ہے جس کو منطقی طریق پر لکھا گیا ہے ۔ مثلاً یہ کہ " موجود اول " تمام موجودات کے وجود کا سبب اول ہے اور ہر طرح کے عیب و نقص سے پاک ہے ۔ اس کا وجود تمام موجودات سے افضل و قدیم ہے ، اس لحاظ سے اس کا وجود اور جوہر کبھی معدوم نہیں ہو سکتا ۔ عدم اور ضد صرف ان ہی اشیا میں پائے جاتے ہیں جو فلک قمر کے تحت آتے ہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وجود باری تعالیٰ کے اثبات میں فارابی بھی وہی دلیل استعمال کرتا ہے جو افلاطون[۱] اور ارسطو[۲] نے استعمال کی ہیں ۔ یعنی اول تو ممکن (جو صرف بالقوۃ ہو سکتا ہے) اور واجب یا حقیقی میں امتیاز کیا جاتا ہے ۔ ممکن کے حقیقی بننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ موثر علت ہونی چاہئے ۔ ظاہر ہے کہ عالم تو مرکب ہے اور خود یہ علت اول نہیں ہو سکتا ، کیونکہ علت اول ایک ہونی چاہئے نہ کہ متعدد ۔ لہذا ظاہر ہے کہ عالم کا وجود ایسی علت کی بنا پر ہے جو اس کے علاوہ ہے ۔ خود علت فوری بھی کسی دوسری ما قبل علت کا نتیجہ ہو سکتی ہے ۔ لیکن سلسلہ علل لامتناہی نہیں ہو سکتا اور نہ ہی ان کی صورت دور کی سی ہو سکتی ہے اور یہ خود اپنی طرف لوٹ سکتی ہیں ۔ اگر علتوں کا سراغ لگاتے چلے جائیں تو بالآخر ہمارا ایسے وجود تک پہنچ جانا لازمی و یقینی ہے جس کی کوئی علت نہیں ہے اور جو بالذات سب کی علت ہے اور اس علت اولیٰ کا وجود لازمی ہے ۔ لیکن یہ ایسے لزوم کی بنا پر نہیں ہے جو خود اس کی ذات کے علاوہ اور کسی شے کی بنا پر ہو ۔ یہ ایک غیر متغیر ، تمام عوارض سے آزاد ، مطلق و مکمل ، خیر ، علم مطلق ، عقل سے سمجھ میں آ جانے والا اور عالم مطلق ہے ۔ اپنی ذات میں یہ حکمت و دانائی ، حیات و بصیرت ، ارادہ و قوت ، جمال و خیر رکھتا ہے اور یہ صفات اس کے اندر اکتسابی نہیں بلکہ خود اس کی ذات کے پہلوؤں کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ یہ ارادۂ اول ، پہلا فعل ارادہ اور پہلا معروض ارادہ ہے ۔ اس علت اول کا کہ جو خدا ہے علم حاصل کرنا فلسفے کی غایت ہے کیونکہ وہ سب کی علت ہے اور اسی کی معرفت و علم سے سب چیزیں قابل فہم بن سکتی ہیں ۔ یہ امر کہ علت اول منفرد اور ایک ہے اور سب اشیا کی علت ہے ، عین قرانی تعلیمات کے مطابق ہے ۔

فارابی کہتا ہے کہ بعض فلاسفہ کا یہ خیال کہ نور ــــ ظلمت کے نہ ہونے کا نام ہے ــــ غلط ہے بلکہ نور و ظلمت دو جدا حقیقتیں ہیں اور اضداد کا اپنا اپنا مستقل وجود ہے ۔

---

۱ ۔ لیموس از افلاطون ، صفحہ ۲۸ ۔

۲ ۔ مابعد الطبیعات از ارسطو ، صفحہ ۱۲ ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تخلیق و وجود کی مندرجہ بالا بحث سے فارابی در اصل یہ استنباط کرتا نظر آتا ہے کہ ــ اللہ نے صرف ایک چیز پیدا کی ہے یعنی عقل اول ۔ عقل اول نے عقل ثانی اور فلک اول کو پیدا کیا ۔ عقل ثانی نے عقل ثالث اور فلک دوم کو پیدا کیا اور یہ سلسلہ یونہی جاری رہا یہاں تک کہ عقل نہم نے دسویں عقل اور فلک نہم یعنی عرش کو پیدا کیا ۔ یہ کائنات دسویں عقل کی تخلیق ہے ۔ کائنات میں سب سے پہلے روح پیدا ہوئی اور پھر مادہ وجود میں آیا اور ان دونوں کے امتزاج کا نام صورت ہے ۔

فارابی کہتا ہے کہ حیات انسانی کا کمال یہ ہے کہ وہ روح کائنات یعنی ذات حقہ میں جذب ہو جائے ۔

اب ہم قوائے نفسیہ کی تقسیم کے بارے میں کچھ اہم اور بنیادی باتوں کا ذکر کریں گے ۔ فارابی کہتا ہے کہ نفس کی قوتیں ایک دوسرے سے وابستہ و مربوط ہیں ۔ قوت سفلیہ قوت علیہ کا مادہ ہے اور قوت علیہ قوت سفلی کی صورت ۔ ان تمام قوتوں میں سب سے اعلیٰ تر فکر ہے جو غیر مادی ہے اور تمام سفلی صور کی صورت ہے ۔ نفس تصور و تمثیل کی قوت کے ذریعہ موجودات محسوسہ سے فکر کی جانب ترقی کرتا ہے اور نفس کی قوتوں سے ہر قوت میں کوشش و ارادہ پوشیدہ ہوتا ہے ۔ ہر نظریے کی ایک صورت ہوتی ہے جو عملاً اس سے ممتاز اور متفارق ہوتی ہے ۔

رغبت و نفرت کا ان ادراکات سے جدا ہونا ممکن نہیں جو حواس کے عطا کردہ ہیں اور جس طرح وہ حواس کے واسطے سے نفس کے سامنے متمثل ہوتے ہیں ، نفس ان کو قبول کرتا یا ترک کرتا ہے ۔ اس کے بعد فکر ، خیر و شر ، صائب و غیر صائب پر حکم لگاتی ہے اور ارادے کو ایسے اسباب عطا کرتی ہے جو اس کی معاونت کرتے ہیں اور یہی فکر ہمارے لئے علوم و فنون کو فراہم کرتی ہے ۔ ہر ادراک یا تمثیل، یا فکر کے لئے سعی کا (جس کے ذریعہ ہم لازمی نتائج تک پہنچتے ہیں) ہونا اتنا ہی ضروری ہے جس طرح حرارت کے لئے آگ کا ہونا ۔ نفس جسمانی وجود کی تکمیل کرتا ہے نفس کی تکمیل کرنے والی شے عقل ہے اور عقل انسان ہے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عقل بچے کی روح میں موجود ہے اور یہ حواس ، قوت تمثیل اور تصویر کے طریقے پر اشکال جزمیہ کا ادراک حاصل کرنے کے بعد ہی عقل فعال بن جاتی ہے ۔ علم و تجربات کی تحقیق انسان کا فعل نہیں ہے بلکہ یہ اس روح کے عمل کا نتیجہ ہے جو انسان سے بالا تر ہے ۔ لہذا انسان کے علم کا صدور عالم علوی سے ہوتا ہے ۔ یہ ایسا علم نہیں ہے جو عقلی جد و جہد سے حاصل ہو سکے بلکہ یہ علم خدائے مطلق کی عطا ہے اور انسان کے فعل کو اس میں کوئی دخل نہیں ۔

عقل کی تشریح اور اس پر مزید بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے فارابی بڑے محتاط انداز میں اس امر کی تحلیل کرتا ہے کہ عام بول چال کے دوران عقل کے کیا معنی لئے جاتے ہیں اور فلسفیانہ تحقیق میں یہ کن معنوں میں مستعمل ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ تمام گفتگو میں صاحب عقل انسان کے معنی ایسے شخص کے ہیں جس کے فیصلوں پر بھروسہ کیا جا سکے ، جو اپنی رائے کو خیر و شر میں امتیاز کرنے کے لئے بے کم و کاست استعمال کرے اور اس طرح وہ ایک مکار و عیار آدمی سے الگ ہوتا ہے جو اپنی ذہانت کو شر انگیزیوں کے نفوذ میں متصرف رکھتا ہے ۔ مگر النہیاتی عقل کے لفظ کو اس استعداد کے اظہار کے لئے استعمال کرتے ہیں جو بیانات کی صداقت و صحت کو پرکھتی ہے اور صحیح ہونے کی صورت میں تسلیم کر لیتی ہے یا پھر غلط ہونے کی صورت میں مسترد کر دیتی ہے ۔ ارسطو اپنی تصنیف ''انثیکا'' میں عقل کو اس استعداد کے لئے استعمال کرتا ہے جس کے ذریعہ سے انسان بدیہات اور عام مجرد حقائق کے علم تک بغیر کسی ثبوت کے پہنچ جاتا ہے ۔ فارابی کہتا ہے کہ یہ استعداد روح کا جزو ہے ، جس میں وجدان ہوتا ہے اور جو وجدان کے ذریعہ سے حکمت فکری کے مقدمات پر تصرف کرنے کے قابل ہوتی ہے یعنی عقل خالص کی عقل جیسا کہ ارسطو اپنی ''ڈی اینما'' میں کہتا ہے ، یا اسکندر فردوسی کا نفس ناطقہ جس کا اس کے نزدیک خدا سے صدور ہوتا ہے ۔ کندی کی طرح فارابی بھی روح کی مندرجہ ذیل چار استعداد کا تذکرہ کرتا ہے :-

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱ - عقل بالقوہ یا عقل مخفی یا عقل ہیولانی

۲ - عقل عملی

۳ - عقل اکتسابی یا عقل مستفاد

۴ - عقل عامل

پہلی عقل ہیولانی یا عقل انفعالی ہے - یہ وہ استعداد ہے جو انسان میں اشیائے مادی کی اصل کو سمجھنے کے لئے ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ انسان اس عقل کے ذریعہ سے ان اشیا کی اصل روح کو ذہن کے اندر اس کے مختلف اغراض سے الگ کرتا ہے جن کے ساتھ یہ ادراک کے اندر خلط ملط ہوتی ہے - یہ کم و بیش ارسطو کی عقل عام کے مترادف ہے ـــ عقل بالفعل بالقوۃ استعداد ہوتی ہے جو مصروف عمل ہو کر اس انتزاع کو انجام دیتی ہے - عقل عامل یا عقل فعال خارجی قوت ہے - یہ خدا کی طرف اصدار ہے جو انسان کے اندر پوشیدہ قوت کو بیدار کرتا ہے اور اسے عامل بناتا ہے ـ عقل اکتسابی یا عقل مستفاد وہ عقل ہے جو عقل فعال کے ذریعہ سے عمل کرتی ہے اور اسی کے اثر سے اس کی نشو و نما ہوتی ہے - اس طرح سے عقل بالفعل کا عقل بالقوہ سے ایسا تعلق ہے جیسا صورت کا مادہ سے - لیکن عقل فعال باہر سے آتی ہے اور اس کے عمل سے عقل کو نئی نئی قوتیں حاصل ہوتی ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی بلند ترین نعمت اکتسابی ہوتی ہے -

گویا وہ انسان جس کی عقل منفعل نے تمام معقولات کو حاصل کر لیا ہے ، عقل بالفعل اور معقول بالفعل ہو جاتا ہے اور اس کا جو معقول تھا وہ عاقل بن جاتا ہے اور اس وقت اس کے لئے ایک قسم کی عقل بالفعل حاصل ہو جاتی ہے جس کا رتبہ عقل منفعل سے بہت زیادہ کامل ہے - یہ عقل مادے سے بالکل پاک اور عقل فعال سے بہت زیادہ قربت رکھتی ہے - اسی عقل کو مستفاد کہتے ہیں اور یہ عقل ، عقل منفعل اور عقل فعال کے درمیان واسطہ ہوتی ہے - لیکن اس کے اور عقل فعال کے درمیان کوئی اور شے نہیں ہوتی لہذا عقل منفعل ، عقل مستفاد کا مادہ اور موضوع ہے اور عقل مستفاد ،

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عقل فعال کا مادہ اور موضوع ہے۔قوت ناطقہ جو ایک ہیت طبیعی ہے ، عقل منفعل کا مادہ ہے جو بالفعل عقل ہے ۔

حقیقت روح سے متعلق فارابی بظاہر اس اثر کو محسوس نہیں کرتا جو ارسطاطالیسی نفسیات کا قرآنی تعلیمات پر پڑتا ہے ۔ اکثر مذاہب کی طرح سے اسلام کا ابتدائی عقیدہ قدیم زمانے کی روحیت کی میراث تھا جس میں زندگی کو ایک ایسی شے کے وجود پر مبنی سمجھا جاتا تھا جو پوری طرح سے مادی ہوتی ہے ، مگر نظر نہیں آتی اور اس شے کو روح کے نام سے منسوب کیا جاتا تھا یعنی ایک شے اس وقت تک زندہ ہے جب تک روح موجود ہوتی ہے ۔ اور جب روح چلی جاتی ہے ، تو یہ چیز مر جاتی ہے ۔ ارواحیت کی ابتدائی اشکال میں ہر قسم کی حرکت کی یہی توجیہہ ہوتی ہے ۔ جب تک تیر پرواز کرتا ہے ، اس میں بھی روح مانی جاتی ہے ۔ اور جب یہ روح نکل جاتی ہے ، یا یہ ٹھہر جانے کی خواہش کرتا ہے ، تو اس کی حرکت بند ہو جاتی ہے ۔ اس کے لئے بقائے روح کا عقیدہ لازمی نہیں اور نہ ہی روح کو کسی خاص شخصیت سے متصف کیا جاتا ہے ۔ یہ سب بعد کو ہوتا ہے ۔ اصل صرف یہ ہے کہ زندگی کو ایک قسم کا مادی جوہر خیال کیا جاتا ہے ، جو بہت ہلکا اور غیر محسوس ہے ، مگر اس کے ساتھ ہی پوری طرح سے موجود بالذات ، آسیبی نظریہ' ارتقا کی بعد کی منزل سے متعلق ہے ۔ جب مرحوم روح کی بابت یہ یقین کیا جاتا ہے کہ وہ ایک خاص شخصیت ۔ کو باقی رکھتی ہے اور اس کے ساتھ ہی اس میں کسی حد تک اس جسم کی صورت اور احساسات بھی ہوتے ہیں جس میں یہ پہلے قیام پذیر تھی ۔

ارادے و اختیار کے مسئلہ پر فارابی کا نظریہ یہ ہے کہ اس میں باہم فرق و امتیاز ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ جب یہ معقولات انسان کو حاصل ہوتے ہیں تو اس میں غور و فکر ، یاد داشت اور استنباط کی جانب اشتیاق پیدا ہوتا ہے اور اس کو اپنے بعض معقولات ، امور مستنبط کی جانب یا تو تحریک و تشویق ہوتی ہے یا ان سے کراہت ہوتی ہے ۔ شے مدرکہ کی جانب جو تحریک ہوتی ہے اس کو ''ارادہ'' کہتے ہیں ۔ یعنی اگر وہ احساس یا تخیل کے واسطے سے ہو تو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کا معروف نام " ارادہ " ہے اور اگر روئیت یا نطق کے ذریعہ ہو تو اس کو " اختیار " کہتے ہیں یہ خاص طور پر انسان میں پایا جاتا ہے ۔ گویا احساس و تخیل کے واسطے سے جو تحریک ہوتی ہے وہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے ۔ معقولات اولیٰ سے انسان کی ابتدائی تکمیل عمل میں آتی ہے ۔ یہ انسان میں اس لئے ودیعت کئے گئے ہیں کہ وہ ان کے ذریعہ اپنے کمال کے انتہائی مرتبہ کو حاصل کرے ۔

اب ہم اس قانع مزاج فلسفی کے نظریات کو تمام کرتے ہیں جس نے اپنی پوری زندگی علم کی تحصیل میں گذار دی ۔ فارابی صوفیانہ انداز کی زندگی گذارتا تھا ــــ اس کا قول تھا کہ تصوف سب سے بڑا فلسفہ ہے ۔ اس کی غایت خدا سے رابطہ قائم کرنا ہے ۔ جو فلسفہ انسان کو خدا تک نہیں پہنچا سکتا ، وہ محض ایک بےسود فلسفہ ہے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بوعلی سینا

ارسطاطالیسی اور نو افلاطونی نظریات کے عمومی مطالعہ سے مشرق میں جو ایک فکری ہیجان وقوع پذیر ہوا اس کا ایک اہم نتیجہ ابو علی الحسین بن عبداللہ بن سینا (المتوفی ۴۲۸ھ) ہے۔ شیخ کے والد بلخ کے باشندے تھے مگر وہ نوح بن منصور سامانی کے عہد حکومت میں بخارا چلے گئے تھے۔ ابن سینا یہیں پیدا ہوئے۔ شیخ کی ابتدائی تعلیم قرآن حکیم اور علم الادب سے شروع ہوئی۔ چونکہ شیخ کے والد کا تعلق مصر کے ایک اسماعیلی فرقہ سے ہو گیا تھا اس لئے ابن سینا نے بھی اسی گروہ سے یونانی زبان، فلسفہ اور علم ہندسہ کی تعلیم حاصل کی۔ بعد ازیں ناتیلی نامی ایک فلسفی سے جو ارسطاطالیسی تعلیم سے واقف تھا، شیخ نے اقلیدس اور المجسطی کا درس لیا۔ بعض محققین کا خیال ہے کہ گرچہ ابن سینا خود بڑا آدمی تھا مگر اس کو فارابی کا مرتبہ حاصل نہیں تھا۔ تاہم غزالی اس کو فارابی کا ہم مرتبہ قرار دیتے ہیں اور اس کو ارسطو کے بڑے شارحین میں شمار کرتے ہیں۔

ابن طفیل نے اپنی تصنیف ''حئی ابن یقظان،، میں لکھا ہے کہ ابن سینا نے ''الشفاء،، میں خود اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ اس تصنیف میں اس کے اصل نظریات کا سراغ لگانا دشوار ہے اور جو شخص ان خیالات سے واقف ہونا چاہتا ہے اسے چاہئے کہ وہ انہیں ''حکمت مشرقیہ،، میں تلاش کرے۔ ابن سینا کے غائر مطالعہ سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ہمارا فلسفی کہیں تو استقلال فکری کا اظہار کرتا ہے اور کبھی مقلد کا سا انداز اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ خود شیخ نے اس کا اعتراف کیا ہے کہ اس نے منطق میں عموماً فارابی کی تالیفات پر بھروسہ کیا ہے۔ لہذا اس اعتبار سے فارابی کو ابن سینا کا استاد کہنا بے جا نہ ہوگا۔ شیخ کی تالیفات میں ایک محکم ربط نظر آتا ہے اور ایک ایسا میلان بھی جس کا اس نے علوم فلسفیہ کی تنسیق و ترتیب میں بڑی شد و مد سے اظہار کیا ہے اور ان علوم کو ایک سلسلہ میں مربوط کرنے کی کوشش کی ہے[۱]۔

۱۔ الملل والنحل از شہر ستانی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شیخ ابن سینا کے شاگرد ابو عبید جرجانی نے ان کی کثیر تصانیف کا شمار کیا ہے ۔ مگر ان کی دو مشہور زمانہ تصانیف ''کتاب الشفا،، اور '' القانون ،، ہیں ۔

ذیل کی سطور میں ہم ابن سینا کے نظریات کا اجمال پیش کر رہے ہیں :-

منطق پر ابن سینا کے استدلال کا طریقہ بحث ایجابی نہیں بلکہ سلبی ہے ۔ ابن سینا کے نزدیک منطق کا مقصود و منتہا یہ ہے کہ انسان کو عمل تفکر کا ایک با ضابطہ اور معیاری اصول ہاتھ آجائے تاکہ اس اصول کی پابندی سے وہ استدلال میں خطا سے محفوظ رہ سکے ۔ منطق کے موضوع پر اس کی کتاب ''وسائل فی الحکمہ و الطبیعیات،، نو حصوں پر مشتمل ہے ۔ اس کتاب میں ایساغوجی ، خطابت اور شعر سب ہی کچھ داخل ہے ۔ ابن سینا کہتا ہے کہ اصل فلسفہ دو حصوں میں منقسم ہے یعنی طبیعیات اور ما بعد الطبیعیات ۔ گویا فلسفہ مکمل طور پر ہر ہر موجود شے کے علم کا احاطہ کرتا ہے ۔ نیز تمام تر جدا گانہ علوم کے ان اصولوں کو جن کے لئے انسانی روح ہمہ وقت مصروف عمل اور مضطرب رہتی ہے اور اس کی کنہہ و یافت میں اپنی مکمل تسکین کی طالب رہتی ہے ۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ وجود جب روحیتی ہوتا ہے تو ما بعد الطبیعیات ، اور جب یہ مادی ہوتا ہے تو طبیعیات اور جب یہی عقلی صورت اختیار کر جاتا ہے تو یہ منطق موضوع بحث کہلاتا ہے ۔ طبیعیات کے موضوعات بغیر مادے کے وجود کے قابل فہم نہیں ہوتے اور ما بعد الطبیعیات کا موضوع ماورائے مادہ وجود سے متعلق ہے ، جب کہ منطق مادے کی تجرید کا علم ہے ۔ منطقی موضوعات ریاضی سے مماثل ہیں ۔ جہاں تک ریاضی کے مسائل کا تعلق ہے انہیں بھی مادے کی تجرید کا نام دیا جا سکتا ہے ۔ تاہم ریاضی کے موضوعات قابل تشکیل ہوتے ہیں جب کہ منطقی صورت حال کا وجود نفسی یا ذہنی ہے ۔ مثلاً عینیت ، وحدت ، کثرت ، کلیت ، جزیت ، لزومیت ، امکانیت وغیرہ ۔ غرض کہ منطق فکر کے متعین صور کا علم ہے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ابن سینا خصوص طور پر نحوی ترکیبوں کے منطقی معنی پر غیرمعمولی توجہ دیتا ہے جو عربی میں یونانی اشکال سے جدا ہیں۔ مثلاً یونانی میں سالبہ کلیہ کو اس شکل میں ظاہر کیا جاتا ہے کہ ــ ا، ب نہیں ہے۔ لیکن عربی اس کو اس طرح سے ظاہر کرتی ہے کہ ــ ا، کا کچھ حصہ بھی، ب نہیں ہے۔ شیخ صحیح تعریف پر بہت زور دیتا ہے جو اس کے نزدیک صحیح طریقہ استدلال کی بنیاد ہے۔ اصل تعریف میں ایک شے کی مشیت، اس کی جنس، فعل اور اس کی تمام ضروری خصوصیات کا بیان ہونا ضروری ہے اور اس طریقہ پر یہ محض بیان سے علیحدہ ہوتی ہے، جس میں صرف خاصہ اور اعراض کے اس طرح سے بیان کر دینے کی حاجت ہوتی ہے ــ کہ شے کو صحیح طور پر پہچانا جا سکے۔

ابن سینا کلی اور جزوی کی بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کلی صرف ذہن انسانی میں ہوتا ہے، یعنی جنس کا مجرد تصور مشاہد کے ذہن میں اس وقت قائم ہوتا ہے جب وہ افراد کے مقابل آتا ہے ان کے نقاط مشابہ کی جانب متوجہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ مجرد تصور صرف ایک ذہنی تصور کی حیثیت سے اپنا وجود رکھتا ہے اور خارج میں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ کلی ــ جزئی سے صرف اس اعتبار سے مقدم ہوتا ہے کہ اس کا عام تصور، خالق کے ذہن میں، فرد کے بننے سے پہلے موجود تھا۔ جس طرح سے کسی کاریگر کو جو شے بنانا ہوتی ہے، اس شے کا تصور اس کے ذہن میں کام کے انجام دینے سے پہلے موجود ہوتا ہے۔ عام تصور کا مادے میں تحقق ہوتا ہے لیکن صرف اس وقت جب اس کے ساتھ عوارض ہوتے ہیں۔ ان عوارض کے بغیر یہ صرف ذہنی تجرید کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے۔ عام تصور کے مادے میں تحقق پذیر ہونے کے بعد عقل کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ ذہنی تجرید کو تشکیل دے لے اور اسے دوسرے افراد کے ساتھ تقابل کے معیار کی حیثیت سے استعمال کرے۔ جنس کا تعلق صرف عالم فکر سے ہے اور اس قسم کے مجرد تصورات اپنا کوئی معروضی وجود نہیں رکھتے ــ اگرچہ انہیں منطق میں حقیقی کی حیثیت سے استعمال میں لایا جا سکتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

واجب الوجود سے کے متعلق ہوئے ابن سینا کا نظریہ یہ ہے کہ صرف خدا کی ہستی ہی واجب الوجود ہے ۔ اسی وجہ سے صرف وہ ہی حقیقت عظمیٰ ہے ۔ زمان و مکان وغیرہ وجود حقیقی سے متعلق ہوتے ہیں اور ان کے اندر جس طرح کا بھی لزوم پایا جاتا ہے وہ خدا کی ذات سے ہی ماخوذ ہوتا ہے ۔ علم طبیعہ میں جن اشیا کا مشاہدہ ہوتا ہے ، وہ ذات خدا میں صرف وجود ممکن ہوتی ہیں جو ممکن ہے حقیقی وجود بنے یا نہ بنے ۔ ازل سے محض خدا کا وجود لازم ہے اور اس معنی میں وہ حقیقت مطلقہ ہے ۔ باقی تمام حقائق صرف اس حد تک حقیقی ہیں جس حد تک کہ یہ خدا سے ماخوذ ہوتے ہیں ۔ خدا سے عقل فعال کا صدور ہوتا ہے اور اس عقل فعال سے اس عقل کا صدور ہوتا ہے جو انسان کے نفس ناطقہ اور باقی مخلوقات کے نفوس کو سمیز کرتی ہے ۔ ہر انسان کو عقل ودیعت کی جاتی ہے جو ایک خاص مدت کے بعد اپنے مبدا یعنی عقل فعال کی جانب واپس لوٹ جاتی ہے ۔ جس جسم سے روح مربوط ہوتی ہے ، اس سے علیحدہ اس کی فعلیت کے امکان سے اس کی لا فنائیت یا بقائے دوام کا ثبوت فراہم ہوتا ہے ۔ لیکن اس بقائے دوام کے معنی علیحدہ وجود کے نہیں ہیں بلکہ مبدا کے اندر جذب ہو جانے کے ہیں ۔ عقل سے ہی کائنات کا خروج ہوا ہے ۔ لیکن عقل انسانی کی مانند اس کا براہ راست صدور نہیں ہوتا بلکہ یہ بتدریج اصدارات کے وسیلے سے عالم وجود میں آتی ہے ۔

ابن سینا کا خیال تھا کہ خدا واجب الوجود ، غیر مخلوق اور تمام صفات سے آراستہ ہے ۔ اس کی صفات عین ذات ہیں ۔ اسے اپنی ذات کا علم بھی حاصل ہے ۔ چونکہ اس کی ذات لا محدود ہے اس لئے اس کا علم بھی لا محدود اور بے کران ہے ۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ تخلیق سے پہلے ہر چیز اللہ کے دماغ میں بصورت تصور موجود تھی ۔ بعد از تخلیق ان ہی تصورات کا عکس انسانی دماغ میں آیا ۔ اس عکس سے افکار و نظریات مختلفہ وجود میں آئے جس کا دوسرا نام فلسفہ ہے ۔ پھر وہ کہتا ہے کہ چونکہ خدا ایک ہے اور ناقابل تقسیم ہے اس لئے اس نے صرف ایک چیز پیدا کی ہے یعنی عقل اول ۔ اگر وہ دو کا خالق ہوتا تو بہ حیثیت خالق اس کی نسبت دو چیزوں کی طرف ہو جاتی اور خدا ذہناً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تقسیم ہو جاتا ۔ عقل اول نے عقل ثانی اور فلک اول کو پیدا کیا ۔ عقل ثانی نے عقل ثالث اور فلک ثانی کو پیدا کیا اور یہ سلسلہ دسویں عقل تک جا پہنچا جو تمام کائنات ارضی و سماوی کی خالق ہے ۔

ابن سینا وجود کے نظریے پر ممکن و واجب سے بحث کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ موجودات کی تین اقسام ہیں ۔ ایک وجود وہ ہے جو صرف ممکن ہے اور اس قسم میں وہ تمام اشیا داخل ہیں جو پیدا ہوتی اور فنا ہوجاتی ہیں ۔ دوسری قسم میں وہ اشیا داخل ہیں جو بالذات ممکن ہیں ۔ لیکن ایک خارجی علت کی بنا پر ان میں وجوب پایا جاتا ہے ۔ یہ الفاظ دیگر ہر وہ موجود جس میں فنا و بقا کی قابلیت ہے جیسے ــــ دوائر اور بقا وغیرہ ۔ اور وہ عقول جو بذاتہ ممکن ہیں اور بغیر علت اول کے ان میں وجود نہیں آ سکتا ، یہ تمام دوسری قسم میں شامل ہیں ۔ تیسری قسم اس برتر و منزہ ہستی تک محدود ہے جو واجب بالذات ہے اور یہی وجود خدا ہے ۔ چنانچہ ابن سینا نے اسی ہستی میں وجود ، وحدت ، روح کے اتحاد کو تسلیم کیا ہے اور دوسری دو اقسام میں وحدت اور وجود حادث ہیں جو اشیا کی روح پر عارض ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ متصل ہو جاتے ہیں ۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ وجود اور وحدت صرف عوارض ہیں جو اشیا کی حقیقت کو لاحق ہوتے ہیں ۔

ابن رشد کا خیال ہے کہ ابن سینا اس مسئلے میں متکلمین کی ہمنوائی کرتا نظر آتا ہے کیونکہ وہ تمام کائنات ارضی کو ممکنات کے دائرے میں شمار کرتے ہیں اور اس کو قابل تغیر سمجھتے ہیں ۔ تاہم ابن سینا کو ان پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ اس نے ممکن و واجب میں تفریق و تمیز کی ہے اور ایک روحی یا ہیولائی وجود کا اثبات کیا ہے ۔

ابن سینا کا یہ بھی نظریہ ہے کہ علت اول سے براہ راست ــــ (وحدت مطلقہ ہونے کی وجہ سے) صرف واحد نتیجہ ہی برآمد ہو سکتا ہے اور اس کے لئے دلیل یہ دی جاتی ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ واجب الوجود بذاتہ اپنی تمام صفات کے لحاظ سے واحد ہے تو اس سے ایک سے زیادہ شے صادر نہیں ہو سکتی کیونکہ حقیقتاً اگر دو مختلف چیزیں اس سے صادر ہوں تو ان کا صدور مختلف جہتوں سے ہوگا جو اس کی ذات میں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پائی جائیں گی۔ جب یہ دونوں جہات اس کی روح میں موجود ہوں تو لا محالہ ان کی روح یعنی ذات قابل انقسام ہوگی جب کہ اس کی تقسیم محال ثابت ہو چکی ہے۔ ابن سینا کہتا ہے کہ دوائر کی حرکت خدا تعالیٰ سے بلا واسطہ صادر نہیں ہوتی اور مشائین کی رائے میں علت العلل کا اثر اس کون ارضی میں ایک حرکت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس سے مادے کی تشکیل عمل میں آتی ہے۔ خدائے تعالیٰ سے بلا واسطہ صرف عقل اول کا صدور ہوتا ہے ـــ یعنی اس دائرہ محیط کی عقل کا جو دائرہ ثانیہ کی حرکت کی علت ہے اور یہ دائرہ محیط اگرچہ فرد واحد سے صدور کرتا ہے لیکن خود مرکب ہے کیونکہ اپنی عقل کے اعتبار سے اس کی دو حیثیتیں ہیں ـــ عقل اول اور دائرہ' بالذات۔

دیگر فلاسفہ کی طرح ابن سینا عام موجودات پر خدائے تعالیٰ کے علمی احاطے کا قائل ہے نہ کہ خاص اشیا پر اور ان حوادث پر جو اتفاقاً واضح ہو جاتے ہیں اور وہ جزئیات کے علم کو دوائر کے نفوس کی جانب منسوب کرتا ہے اور ان ہی نفوس کی وساطت سے خدا کا عام موجودات ارضی سے متعلق ہوتا ہے۔ ابن سینا کے مفروضے کے مطابق دوائر کے نفوس میں قوت تخئیل پائی جاتی ہے جس کے ذریعہ ان کو غیر محدود اشیا کا علم ہوتا ہے کیونکہ ابن سینا کو علاوہ اس کے کوئی انکار نہیں کہ ان حوادث کے علم کو (جو اتفاقی طور پر واقع ہوتے ہیں) اور اشیائے مفردہ کے علم کو یا تو عقول دوائر سے منسوب کرے یا پھر عقل الٰہیہ سے متعلق کرے۔ ان مخصوص اشیائے مادی کا، جو مفرد ہیں، اپنی علت قریبہ کی جانب رد عمل ہوتا ہے اور ان کی صور دوائر میں بتدریج نفوذ کر جاتی ہیں۔ ایک شے سے دوسری شے اور ایک علت سے دوسری علت کا اتصال ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ یہ تمام اشیا و علل ـــ علت اول سے متصل ہو جاتی ہیں۔

روح کے مباحث پر اظہار خیال کرتے ہوئے ابن سینا کہتا ہے کہ روح کی منزل مادیت سے ماورا بلند ترین مقام ہے۔ یہ روحانی اور مادی عالموں میں رابطہ کا سبب بنتی ہے۔ روح لا فانی اور طائر لامکانی ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ روح پر مجموعہ' قویٰ کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حیثیت سے بحث کی جاتی ہے جو جسم پر عمل کرتے ہیں ۔ ہر وہ فعلیت جو حیوانی اور نباتی اجسام میں پائی جاتی ہے یا تو اس قسم کی قوتوں کے جسم پر زیادتی سے پیدا ہو جاتی ہے یا پھر ان عناصر کے اختلاط باھمی کا نتیجہ ہوتی ہے جن سے جسم وجود پاتا ہے ۔ روح کی سادہ ترین حالت یا صورت نباتات میں پائی جاتی ہے ، جس کی فعلیت تغذیہ ، تولید اور نشو و نما تک محدود ہوتی ہے ۱۔ روح حیوانی میں نباتی قوتیں بھی ہوا کرتی ہیں لیکن ان پر دوسرے قویٰ کا ایزاد بھی ہوتا رہتا ہے ـــ اور روح انسانی میں حیوانی اور نباتی قوی کے علاوہ بھی کچھ اور قوتیں ہوتی ہیں جن میں ایزاد کے نتیجہ میں " قوت ناطقہ "، وجود میں آتی ہے اور یہی قوت انسان کا طرۂ امتیاز ہے ۔

ابن سینا کہتا ہے کہ روح میں جو قوتیں موجود ہیں انہیں دو طور پر تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔ یعنی قوائے ادراکی اور قوائے عملی ۔ قوائے ادراکی کچھ تو معروضی اور کچھ موضوعی نوعیت کے ہوتے ہیں ۔ ان میں خارجی قویٰ تو جسم میں پائے جاتے ہیں اور جن قویٰ کے اندر روح جا گزیں ہوتی ہے وہ آٹھ حواس ہیں ، یعنی بصارت ، سماعت، ذائقہ ، ادراک ، حرارت و برودت ، ادراک خشکی و تری ، ادراک مزاحمت جو سختی و نرمی سے ظاہر ہوتا ہے اور چکنے و کھردرے پن کا ادراک ۔ ان حواس کے ذریعہ سے خارجی شے کی صورت کی نفس مدرک میں محاکات ہوتی ہے ۔ ادراک کی چار موضوعی قوتیں ہیں :۔

۱ ۔ قوت مصورہ جس کے ذریعہ سے روح کو شے کا ، حواس کی مدد کے بغیر ، ادراک ہوتا ہے جیسے تمثل کے ذریعہ سے ۔

۲ ۔ قوت مفکرہ جس کے ذریعہ سے روح کو چند ایسے اوصاف کا ادراک ہوتا ہے جو باھم مربوط ہوتے ہیں ـــ اور یہ ان میں سے ایک یا ایک سے زیادہ کو باقی اوصاف سے علیحدہ نکال لیتی ہے جو دیکھنے میں مربوط نہیں معلوم ہوتے ۔ یہ قوت تجرید ہے جو عام تصورات کے تشکل میں استعمال ہوتی ہے ۔

---

۱ ۔ النجات از ابن سینا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۴۔ قوت واہمہ جس کے ذریعہ سے چند مربوط تصورات سے ایک عام نتیجہ برآمد کیا جاتا ہے۔

۵۔ قوت حافظہ۔ یہ وہ قوت ہے جو قائم کردہ فیصلوں کو محفوظ رکھتی ہے۔ انسان اور حیوان قوت حاسہ کے ذریعہ سے جزئیات کا ادراک کرتے ہیں۔ انسان کو کلیات کا علم عقل کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ عقل کو اپنی صلاحیتوں کا شعور حواس خارجی کے ذریعہ نہیں ہوا کرتا بلکہ خود اپنی ہی قوت استدلال کے استعمال سے براہ راست ہوتا ہے۔ گویا اس سے اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ عقل کا اپنا ایک مستقل وجود ہے۔ حالانکہ اس کا تعلق جسم سے عارضی نوعیت کا ہوتا ہے اور حسی ادراک کے لئے یہ جسم کی تابع ہوتی ہے۔ حسی ادراک کے بغیر براہ راست علم کے امکان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ حقیقتاً جسم کے تابع نہیں ہے اور جسم کے بغیر بھی اس کے وجود کا امکان موجود ہے جو اس کے استقلال کا منطقی نتیجہ ہے اور اس کی بقا کا ثبوت ہے۔ ہر ذی حیات مخلوق اس امر کا ادراک رکھتی ہے کہ اس میں صرف ایک روح ہوتی ہے۔ ابن سینا کا خیال ہے کہ یہ روح جسم سے قبل موجود نہ تھی بلکہ اس وقت پیدا ہوئی جب جسم پیدا ہوا۔[1]

مزید برآں ابن سینا نے نظریۂ نفس کے بارے میں اکثر مواقع پر ارسطو کی تقلید سے گریز کیا ہے۔ ارسطو کے نظریات پر اس نے اہم تشریحات اور ملحوظات کا اضافہ کیا ہے۔ نظریۂ نفس کی ابن سینا نے مخصوص ترمیمات کی ہیں اور مکمل تحقیق کے بعد قوائے نفسانی سے متعلق ارسطو کی تقسیم اور عقل موثر اور عقل متاثر کے نظریے کو نقل کیا ہے۔ پھر اس میں اضافے کئے ہیں۔ شیخ نے نفس انسانی کے قویٰ کی جو قیاسی درجہ بندی کی ہے اس میں تمام حکمائے عرب نے اس کی پیروی کی ہے اور اس کے نقش قدم پر قرون وسطیٰ کے فلاسفہ، مدرسین اور حکمائے جدید بھی چلے ہیں۔ اس کی درجہ بندی یوں ہے :-

---

۱۔ النجات از ابن سینا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱ ۔ خواص ظاہری یا حواس خمسہ
۲ ۔ خواص باطنی
۳ ۔ خواص محرکہ
۴ ۔ خواص عاقلہ

ابن سینا کے پیشروؤں نے قوت واہمہ اور قوت متخلیہ کو خلط ملط کر دیا تھا ۔ چنانچہ ابن سینا کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے نفس کے خواص کا مقام دماغ کے تین حصوں کو قرار دیا ۔

ابن سینا کہتا ہے کہ نفس عاقلہ کا حقیقی کمال مخفی ہوتا ہے اور اس کی انتہائی غایت یہ ہے کہ وہ عالم عقل بن جائے جس میں تمام موجودات کی صور اور ان کی ترتیب اور خیر عام جو تمام اشیا میں سرایت کئے ہوئے ہے (جو کائنات کا قانون اول ہے) اور مؤاد روح عالی اور وہ نفوس جو اجسام سے وابستہ ہیں اور اجرام عالیہ اور ان کے خواص و حرکات تمام کے تمام اس میں شرح و بسط کے ساتھ پائے جاتے ہوں ۔ اس طرح نفس بہ حیثیت مجموعی عالم عقلی کے مماثل ہو جائے اور اس کو اشیائے کاملہ مثلاً جمال تامہ ، خیر تامہ اور مجدد تامہ کا عرفان ہو جائے اور ان سے متصل ہو جائے ۔ لیکن جب تک ہم اس عالم مادی کی قید و بند کا شکار ہیں ہم اس سعادت سے روشناس نہیں ہو سکتے اور نہ ہی آلائش نفسانی کے سبب ہم اس سعادت کاملہ کے متعلق بحث کر سکتے ہیں ۔ کیونکہ اس قسم کی سعادت فضائل و کمالات کے اکتساب کے بغیر حاصل نہیں کی جا سکتی ۔ وہ کہتا ہے کہ بعض اشخاص میں یہ طبیعت پاکیزہ پائی جاتی ہے جن کے نفس طاہر اور عالم عقلی کے قوانین سے تعلق کی بنا پر وہ اشخاص اپنے اندر ایک ایسی قوت پیدا کر لیتے ہیں جس کے واسطے سے وہ الہام کو اخذ کرتے ہیں اور عقل مؤثر کی جانب سے مختلف حیثیتوں سے ان پر وحی ہوتی ہے اور یہ لوگ بغیر کسی واسطہ کے ہر چیز کو جانتے ہیں ۔ یہی اصحاب عقل مقدس ہیں اور یہ وہ عقل برتر ہے جس سے ہر انسان کا مستفیض ہونا ممکن نہیں ۱ ۔

---

۱ ۔ تحلیل طبیعیات از شہرستانی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ابن سینا کے اس بیان سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ اصحاب عقل سے اس کی مراد انبیا کرام ہیں جو وحی ربانی سے بالراست فیض اٹھاتے ہیں ۔ ابن رشد نے بھی عقل کے مسئلے میں ابن سینا کی تقلید کی ہے ۔ ابن سینا نفس انسانی کی وحدت کا قائل ہے جس کے لئے مادہ ہوتا تو ہے ، لیکن جسم سے جدا ۔ یہ مادہ اس کی ذات کا تحفظ کرتا ہے لیکن مکان اور زمان سے متعلق نہیں ۔ بالآخر ابن سینا کے نزدیک انسان پر اللہ کی سب سے بڑی عنایت عقل ہے نہ کہ مذہب ۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ ادراک خدا عقل کا انتہائی نقطۂ کمال ہے ۔

طبیعیات کے موضوع کے تحت ابن سینا ان قوتوں سے بحث کرتا ہے جو فطرت کے اندر مشاہدے میں آتی ہیں اس ایک قوت مخصوص کے جو انسان کے نفس عاقلہ سے مخصوص ہے ۔ یہ قوتیں تین اقسام کی ہیں ۔ بعض قوتیں اس جسم کا لازمی جز ہوتی ہیں جس کے اندر یہ پائی جاتی ہیں مثلاً وزن ۔ بعض قوتیں خارج از جسم ہوتی ہیں اور یہ اس جسم پر عامل ہوتی ہیں ۔ یہ قوتیں ایسی ہوتی ہیں جو حرکت یا سکون کا باعث ہوتی ہیں اور بعض قوتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو براہ راست کسی خارجی تشویق کے بغیر حرکت پیدا کرتی ہیں جیسی کہ اجرام سماویہ کی غیر عقلی ارواح میں ہوتی ہیں ۔ کوئی قوت لا محدود نہیں ہوتی ۔ یہ گھٹ بڑھ سکتی ہے اور اس سے ایک محدود نتیجہ پیدا ہوتا ہے ۔

زمان و مکان کے مسئلہ میں ابن سینا زمانہ کو در اصل حرکت پر منحصر گردانتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ جہاں تک زمانے کے تصور کا تعلق ہے وہ حرکت کی صورت نہیں ہے ۔ اس کی پیمائش اجرام سماوی کی حرکات سے ہوتی ہے اور ان ہی کی حرکت سے اس کا علم ہوتا ہے ۔ وہ الکندی کی پیروی میں مکان کی تعریف اس طرح کرتا ہے کہ یہ وہ حد ہے جہاں پر مظروف ظرف سے مس کرتا ہے ۔ خلا صرف نام ہی نام ہے کیونکہ یہ حقیقتاً محال ہے ۔ ہر طرح کے مکان کو گھٹایا بڑھایا یا اجزا میں بانٹا جا سکتا ہے ۔ اس لئے اس میں کسی ایسی شے کا ہونا لازمی ہے جو بڑھنے گھٹنے کی صلاحیت رکھتی ہو ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حیات بعد الموت سے متعلق شیخ کے خیالات کا اظہار اس کے اس قول سے ہو جاتا ہے کہ خواہش و غضب وہ حجابات ہیں جو انسان اور حقیقت کبریٰ کے درمیان حائل ہیں ۔ یہ حجابات عبادت و تقویٰ سے گھٹتے اور بعد از موت اٹھ جاتے ہیں ۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح مادی لذتوں کے کئی درجات ہیں اسی طرح روحانی لذت کے بھی کئی مدارج ہیں ۔ مثلاً ایک لذت وہ ہے جو بہترین یادوں سے ، دوسری وہ جو مخلص احباب و اقارب کے قرب سے ، تیسری علم سے ، چوتھی فکر در کائنات سے اور پانچویں ذکر و سجود سے پیدا ہوتی ہے ۔ عبادات سے وہ آنکھ کھلتی ہے جو خیام قدس میں جھانک سکتی ہے ۔ نماز میں روح اللہ سے ہم کلام ہوتی ہے ۔ انسان اپنے اعمال میں با اختیار ہے ۔ مسرت قرب یزداں ہے اور الم یزداں سے دوری کا نام ہے ۔

غرض کہ ابن سینا کو فلسفہ و طب کے علوم کی نظم و ترتیب میں قبولیت عام ملی ہے ۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس نے بہت سی ایجادات اور اختراعات سے کام لیا ہے ۔ البتہ اس نے منطق میں چند نئی باتوں اور نئے طریقۂ کار کا اضافہ کیا ہے ۔ مثلاً شیخ سے پہلے قیاس اقترانی صرف حملیات تک محدود تھا مگر شیخ نے اس میں شرطیات کو بھی شامل کیا[1] ۔ وجود نفس کے اثبات میں شیخ سے پہلے فلاسفہ نے جو دلیلیں قائم کی تھیں وہ صرف منطقی نوعیت کی تھیں ۔ شیخ نے اس اثبات میں تجربیت کو ایک نمایاں مقام عطا کیا ۔ گویا یورپ کے فلسفی ربنی ڈیکارٹ اور ابن سینا دونوں ہی نے مشاہدۂ نفس کو وجود کے اثبات کے لئے اساس بنایا ۔ ابن سینا کی قدر و اہمیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس نے فلسفہ و منطق کو اس طرح سے منظم کیا کہ وہ مبتدی ، منتہی اور متوسط سب کے لئے قابل فہم بن گئے ۔ شیخ کے فلسفہ کی مخالفت بھی ہوئی جو چھٹی صدی ہجری تک برقرار رہی مگر پھر شیخ کا فلسفہ تمام عالم اسلام پر چھا گیا ۔ امام رازی نے اس کے فلسفہ پر بڑی شد و مد سے اعتراض کیا ہے لیکن محقق طوسی نے اسی زور و شور سے

---

۱ ۔ تاریخ الحکما از شہر زوری

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شیخ کی تائید میں دلائل دیئے ہیں۔ بوئیر کہتا ہے کہ ابن سینا کے فلسفہ کی امتیازی خوبی یہ بھی ہے کہ وہ فلسفہ اور اسلامی عقائد میں تطبیق کی راہ نکالتا ہے۔ تہافتہ الفلاسفہ میں ابن رشد لکھتا ہے کہ عقول عشرہ کے علت و معلول ہونے کی جو ترتیب فلسفۂ الٰہی میں موجود ہے وہ بھی در اصل شیخ ہی کی ایجاد ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ابن رشد

کس قدر حیرت و تعجب کی بات ہے کہ بعض افراد قدیم حالات اور قدما کے مطالعہ کو تضیع اوقات اور ایک مضحکہ خیز مصروفیت کے مترادف گردانتے ہیں۔ ان لوگوں کا غالباً یہ خیال ہے کہ قدیم آثار کی جستجو سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ حالانکہ ماضی کے حالات سے غفلت اور عدم دلچسپی کی ترغیب کا یہ رجحان بجائے خود ایک صریح غلطی اور فکر کی ایک ناپختہ دسترس ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ جدید علم کے حصول کے لئے قدیم حالات سے بحث کرنا علم کی نئی بافت کے لئے ایک اساسی ضرورت ہے کیونکہ حیات فکر انسانی کا، ذہنی ارتقا کی ابتدائی منزل سے آخری دور تک، گرچہ اس کی کوئی انتہا ہو، ایک سلسلۂ واحد ہے جس کے ابتدائی حصے کا تعلق وسط سے ہے اور یہ وسط اس کے آخری سرے سے متعلق ہے اور یوں آخری سرا ابتدائی سرے سے مربوط ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فلاسفۂ عرب نے فلاسفۂ یونان کو اپنا موضوع بحث بنائے رکھا۔ ان کی افہام و تفہیم کے لئے شرحیں اور تفسیریں لکھیں اور ان کے پیچیدہ مسائل کو ابہام سے پاک کیا، نیز ان میں اضافے کئے۔ تو پھر آخر یہی سب کچھ فکری ارتقا کے دوران ہمارے لئے ضروری کیوں نہیں ٹھہرتا ــــ!! لہذا بحث کے اسی آغاز سے ابن رشد کے حالات اور اس کا نظام فکر ہمارے سامنے آتا ہے۔ ایک ایسا نظام جس کو تاریخ میں ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے۔ ابن رشد کی تین بنیادی خصوصیات ہیں جو فلاسفۂ اسلام میں سے آج تک کسی کو حاصل نہیں ہوئیں۔ اولا وہ عرب کا سب سے عظیم فلسفی ہے دوم یہ قرون وسطیٰ کے ان جلیل المرتبت حکما کا نمائندہ فرد ہے جس نے اس عہد میں حریت فکر کے مسلک کی بنا ڈالی۔ اسی وجہ سے یورپ نے اس کو مخصوص قدر و اہمیت بخشی۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ اندلسی ہے اور اندلس کا انفرادی، عالمی اور تاریخی حیثیت سے تاریخ عالم میں ایک خاص مرتبہ ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محمد بن احمد بن محمد بن رشد ۵۲۰ھ میں بمقام قرطبہ پیدا ہوا۔ اس کا گھرانہ علمی و فقہی حیثیت سے اندلس کا ممتاز خاندان تھا۔ اس کے اجداد مالکی مذہب فکر کے آئمہ میں سے تھے۔

تعلیم و تربیت کے اعتبار سے ابن رشد نے شریعت اسلامیہ کی تعلیم اشعری طریق پر حاصل کی اور فقہی اصولوں کی تعلیم مالکی مسلک پر ہوئی۔ اس لئے اس کے شرعی اور فقہی خیالات اور فلسفیانہ میلانات میں مناسبت پائی جاتی ہے۔ تاہم اس کا فلسفیانہ مسلک اس کی حریت ارادی کا نتیجہ تھی۔ چنانچہ اس نے اپنی تصنیفات میں اشعریوں پر کڑی تنقید کی ہے۔ ابن رشد کے اساتذہ میں سے خود اس کے والد ابوالقاسم، ابی مروان بن میسرہ، ابوبکر بن سمحون، ابو جعفر بن عبدالعزیز، ابن باجہ اور ابن طفیل کے اسمائے گرامی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ابن رشد کی عالمانہ حیثیت مسلم ہے۔ اس کا علم طب جالینوس کی طب تک محدود تھا۔ اس کا فلسفہ ارسطو کے فلسفہ کی تعبیر ہے۔ اس کا علم فلکیات مجسطی سے ماخوذ ہے۔ اس کی فضیلت کا سبب صرف تشریحات ارسطو نہیں ہیں بلکہ وہ ایک جدت پسند مفکر ہے جس کو اپنے مخصوص افکار کی بنا پر ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے اور اس کے افکار مجموعی حیثیت میں اس زمانے کے مروجہ فلسفہ سے بالکل مختلف ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس عربی اسلامی فلسفہ کے آثار اپنی پوری تب و تاب کے ساتھ معتزلہ، اشعریہ، جبریہ، قدریہ اور صفاتیہ کے مذاہب اور علم کلام میں پائے جاتے ہیں۔

فلسفۂ اسلام کی مثال ایک ایسی کتاب کی ہے جس کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے کا ماخذ مشرق ہے جس کی ترویج کندی، فارابی اور ابن سینا سے ہوئی۔ دوسرے حصے کا تعلق مغرب سے ہے جس کی اشاعت کا سہرا ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد کے سر ہے جن کے بغور مطالعہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان تینوں میں اصولی طور پر کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ آئندہ سطور میں ہم ابن رشد کے مختلف فلسفیانہ افکار پر روشنی ڈالیں گے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علم منطق میں ابن رشد ارسطو کی منطق کا شیدائی ہے ۔ اس کے خیال میں انسان کی سعادت کا ماخذ منطق ہے ۔ رشد کہتا ہے کہ یہ ایک مقام تاسف ہے کہ افلاطون اور سقراط ایک ایسی منطق (ارسطاطالسی منطق) سے بہرہ مند نہ ہو سکے ۱۔ ابن رشد فرفریوس کی ایسا غوجی کی بابت اچھی رائے نہ رکھتا تھا ۔ علم النحو پر وہ بہت زور دیتا ہے کیونکہ یہ علم زبانوں کے قوانین کا درجہ رکھتا ہے ۔ منطق کو وہ حقیقت تک پہنچنے کا اصل ذریعہ سمجھتا ہے اور علم کلام کو وہ مہمل گردانتا ہے کیونکہ اس علم میں حقیقت کے اثبات کے لئے عقل سے کام نہیں لیا جاتا ۔ غرض کہ اس کے نزدیک علم کا اصل مطلوب خود علم نہیں بلکہ اطاعت اور راہ راست کی پیروی اور سعادت کی تکمیل ہے ۔ ابن رشد کہتا ہے کہ منطق کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ہمارے وقوف کو حسی جزئیات سے صعود کرکے ، عقلی صداقت محض تک لے جانے کے لئے راہ ہموار کرتی ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ حسیاتی عنصر میں ہمیشہ تعدد و تنوع شامل ہوتا ہے اور اس میں مغالطے کا امکان ہے ۔ ناقص ذہنی اعضا ، کم علمی اور مخرب الاخلاق عادات ان کو کسی بہبودی کے حصول کے لئے آگے بڑھنے سے روک دیتے ہیں ۔ تاہم اس کے باوجود ایک شخص کو یہ اختیار ہوتا ہی ہے کہ وہ صداقت کے علم تک پہنچ جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ عقاب درخشندہ سورج کی جانب دیکھتا ہے خواہ اس کی جانب کوئی دوسری شے بھرپور طور پر دیکھ سکے یا نہ دیکھ سکے ۔ کیونکہ اگر ایسا ممکن نہ ہو تو پھر اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ فطرت نے کوئی نہ کوئی شے بے مقصد پیدا کی ہے ۔ تو معلوم یہ ہوا کہ جو چیز چمکتی ہے گویا وہ قابل نظارہ ہوتی ہے اور جو کچھ موجود ہے وہ در اصل قابل علم ہے ، خواہ کوئی ایک ہی آدمی اسے معلوم کر سکے ۔ لہذا صداقت کا وجود ہے اور وہ قابل گرفت ہے کیونکہ اگر یہ قابل علم نہ ہوگی تو پھر ہماری یہ کیفیت کہ ہم اسے گرفت کرنے کے لئے جو ہمہ وقت متجسس و مضطرب رہتے ہیں ، یہ تجسس و اضطراب سب کے سب بے معنی و بے مقصد ہی

---

۱ - The History of Philosophy in Islam—De-Boer

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ٹھہرتے ۔ چنانچہ ابن رشد کا خیال ہے کہ وہ بہت سی اشیا کی صداقت معلوم کر لینے پر قادر ہے اور اتنا ہی نہیں بلکہ وہ صداقت مطلق کو بھی معلوم کر سکتا ہے ۔ چنانچہ ہم کو اپنے کسی فقدان کی وجہ سے اس کی جستجوئے محض کے کام سے تھک کر نہ بیٹھ رہنا چاہئے ۱۔

واجب الوجود کے مسئلے پر اگر ابن رشد کے نظریات پر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو ہم پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے پیشروں اور بالخصوص ابن سینا سے ان معنوں میں ممتاز ہے کہ وہ عالم کو ایک دائم الحدیث ازلی وجود قرار دیتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ عالم ایک ہیت متحدہ ہے جو لازمی اور وجود واجب ہے ۔ نیز وہ عالم کے ساتھ ساتھ ایک ایسے وجود کو بھی فرض کرتا ہے جو اس عالم سے علیحدہ ہے اور اس میں نظم و تحرک پیدا کرتا رہتا ہے ۔ ابن رشد کے خیال میں مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں اور عدم سے وجود میں نہیں آتے ۔ البتہ ان سے مل کر جو چیزیں بنتی ہیں یعنی اجسام منفردہ وہ مخلوق ہیں ۔ شے کا "لاشے" سے پیدا ہونا محال ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ شے کے "وجود" میں آنے سے پیشتر مادہ موجود ہوتا ہے اور اس پر صورتوں کا توارد ہوتا رہتا ہے ۔

تخلیق کے بارے میں ابن رشد کی رائے یہ ہے کہ تخلیق محض مادۂ اولیٰ کی حرکت کا نام ہے ۔ مادۂ اولیٰ ہر طرح کی صورتیں اختیار کر سکتا ہے ۔ یہ وجود کے ہر پیکر میں ظہور کر سکتا ہے ۔ اس کی خود اپنی کوئی صورت و شکل نہیں ہوتی ۔ اس کی کوئی منطقی تعریف ممکن نہیں ۔ مادہ محض ایک استعداد اور قوت کا نام ہے اور یہی سبب ہے کہ عالم قدیم اور ازلی ہے ۔ کیونکہ عالم کی تمام چیزیں اپنے وجود سے پیشتر استعداد و قوت کے مدارج میں تھیں ۔ مادہ نہ کبھی پیدا ہوا اور نہ فنا ہو سکتا ہے ۔ کائنات میں پیدائش کا ایک لامتناہی سلسلہ جاری ہے ۔ جو چیز استعداد کے درجہ میں ہوتی ہے وہ فعلیت میں ضرور آتی ہے ورنہ اس سے چند چیزوں کو غیر فاعل ماننا پڑے گا ۔ حرکت سے پہلے سکون اور سکون سے پہلے حرکت نہیں ہوتی بلکہ حرکت خود

۱۔ The History of Philosphy in Islam—De-Boer

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ازلی و دائمی ہے ۔ اس کا فاعل سکون نہیں ہے بلکہ اجزائے حرکت خود ہی ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں ۔ علاوہ ازیں زمان کا وجود بھی حرکت ہی سے قائم ہے ۔ وقت کا اندازہ ہمیں ان تغیرات سے ہوتا ہے جو ہمارے اپنے جسم کے اندر واقع ہوتے ہیں اور یہی تغیرات حرکت کی مختلف قسمیں ہیں ۔ اگر کائنات کی حرکت بند ہو جائے تو پھر ہمیں وقت کا اندازہ نہ ہو سکے گا ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ عالم خواب میں جب ہماری قوت متخیلہ کی حرکات باقی نہیں رہتیں تو وقت کا خیال بھی ہمارے دلوں سے نکل جاتا ہے ۔ حرکت ہی کے باعث ہمارے دماغ میں تقدم و تاخر کے خیالات آتے ہیں ۔ اگر حرکت کا وجود نہ ہوتا تو کائنات میں پیدائش کا یہ لگاتار سلسلہ جو جاری ہے ، اس کا وجود بھی نہ ہوتا یعنی دنیا میں کوئی چیز بھی معرض وجود میں نہ آ سکتی ۔ خدا یا علت العلل اس معنی میں بالارادہ نہیں جس معنی میں متکلمین اسے با اختیار مانتے ہیں ۔ کائنات کی پیدائش اس سے فیضان وجود کے طور پر ہوئی ہے ۔ چونکہ وہ خود خیر وجود محض تھا اس لئے وہ مجبور تھا کہ عالم کو وجود میں لائے ۔ خدا کو فقط کلیات کا علم ہے اور وہ جزئیات کے علم سے قطعی بے بہرہ ہے ۔ جزیات چونکہ حادث ہیں لہذا جزئیات کے علم سے خود اس کا بھی حادث ہونا قرار پائے گا ۔ حالات پر اسے کوئی قدرت حاصل نہیں ہے ۔ اس سے صرف خیر کا صدور ہو سکتا ہے ۔ شر و فساد اس کے افعال نہیں ہیں ۔ لیکن دنیا میں خیر کے پہلو بہ پہلو شر کا وجود ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موجودات میں خود اختلال و فساد کی قابلیت موجود ہے ۔ بہ الفاظ دیگر شر خیر کا ویسا ہی مقابل ہے جیسے دن اور رات ایک دوسرے کی ضد ہیں ۔ موجودات چونکہ دو چیزوں سے مل جل کر پیدا ہوتے ہیں اس لئے فطرتاً ان میں اس بات کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ کسی بھی وقت معینہ پر ان کے اجزا پراگندہ و منتشر ہو جائیں ۔ یہی چیز فساد و شر کا باعث ہوتی ہے ۔ ابن رشد خدا اور کائنات کے تعلق کے بارے میں کہتا ہے کہ نظام کائنات کا معاملہ بھی سلطنتوں کے انتظامات سے مشابہ ہے جہاں تمام اعمال بادشاہ کے فرمان کے مطابق ہی صادر ہوتے ہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن سب کا تعلق براہ راست بادشاہ سے نہیں ہوتا بلکہ بادشاہ کے مقرر کردہ عمال سلطنت ان کو انجام دیتے ہیں۔

ابن رشد کہتا ہے کہ کوئی معدوم محض بغیر قوت فاعلہ کی مدد کے عدم سے وجود میں منتقل نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کسی اتفاقی امر کی توجیہہ علل و اسباب کے لامتناہی سلسلے سے کی جا سکتی ہے۔ بلا شبہ عالم کے اندرونی حصے میں یہ سلسلہ کسی وقت نہیں رکتا۔ پانی بادلوں سے گرتا ہے، بادل بخارات سے بنتے ہیں اور خود پانی ابخرات کو پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح درخت سے درخت، آدمی سے آدمی پیدا ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ ہمارے وہم و خیال کے اعتبار سے غیر منتہی ہے لیکن اس سلسلہ کی کوئی علت ہونی چاہئے۔ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ علت اولیٰ ہر حیثیت سے واحد اور بسیط ہے۔ کثرت صرف عالم میں ہے۔ لیکن اس کثرت کی وجہ کیا ہے؟ اس سوال کا جواب مختلف لوگوں نے جدا جدا دیا ہے۔ انکساغورث کہتا ہے کہ اس کثرت کی علت مادہ ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ کثرت آلات اس کا باعث ہیں۔ بعض عقل متوسط کو اس کا سبب بتاتے ہیں۔ افلاطون کہتا ہے کہ اسفل سے اعلیٰ کی جانب جتنی ترقی ہوتی جاتی ہے، ترکیب و کثرت کا اثر زائل ہوتا چلا جاتا ہے اور وحدت و بساطت زیادہ نمایاں ہوتی جاتی ہے۔ عالم اسفل میں جو کثرت ہے وہ ہیولی اور صورت اور اجرام سماویہ نیز دیگر علل قریبہ و بعیدہ کی وجہ سے ہے۔ مگر اجرام علویہ میں صرف ان کے محرکات کی وجہ سے کثرت پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے وہ اپنی کمیت و کیفیت میں اسفل کی کثرت سے مختلف ہے۔ لیکن آخر میں یہ کثرت بالکل زائل ہو گئی ہے۔ اور فلک اول کی فاعل ایک ابدی ذات ہے جو غیر متجزی اور بسیط ہے۔ ارسطو کی اصطلاح میں وہی عقل اول ہے۔ اس سے صرف ایک چیز کا صدور ہوا ہے اور وہ فلک اول کی حرکت ہے۔ ابن رشد کا خیال ہے کہ عرب فلاسفہ میں ابن سینا اور فارابی کو یہ مغالطہ ہوا ہے کہ وہ علت اول کو فلک اول کا محرک نہیں سمجھتے بلکہ فلک اول کا محرک ان کے نزدیک اور ہے جو علت اول کا معقول ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نفس کے متعلق ابن رشد کے نظریات یہ ہیں کہ نفس جسم کے ساتھ اسی طرح متصل ہوتا ہے جس طرح صورت اور مادہ میں اتصال پایا جاتا ہے۔ ابن رشد نفوس مختلفہ کے خلود (ہمیشگی) کے نظریے میں ابن سینا سے اختلاف رکھتا ہے کیونکہ نفس کا وجود ابن رشد کے مطابق اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے جسم کی تکمیل کر رہا ہو۔ علم النفس میں ابن رشد کے بیشتر خیالات مجملاً ارسطو کے افکار سے ماخوذ ہیں۔ صرف ایک اعتبار سے ابن رشد، ارسطو سے مختلف ہے اور وہ "ناؤس" (ذہن) کا نظریہ ہے۔ ابن رشد نے اس مسئلہ میں ارسطو سے جو اختلاف کیا ہے وہ کسی خاص اساس پر مبنی نہیں بلکہ وہ محض نو افلاطونی طریق سے ماخوذ ہے اور یہ ارسطو کے مجموعی مسلک سے قطعی متناقض ہے۔

وحدت نفوس سے ابن رشد کی مراد صرف یہ ہے کہ "انسانیت" کو حیات دائم حاصل ہے اور عقل فعال کا خلود گویا انسانیت کی حیات ابدی اور مدنیت کا استمرار ہے۔ اس کے یہاں عقول افلاک کا نظریہ وہی ہے جو ارسطو کا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک افراد انسانی میں دو طرح کی عقلیں پائی جاتی ہیں۔ ایک انسانیت یعنی بہ حیثیت نوع کے جو قدیم و لازوال ہے۔ دوسری خود افراد کی ذاتی و شخصی عقل ہے اور یہ حادث و فانی ہے۔ نفس ناطقہ یا عقل مدرکہ کی اصلیت منفصل و متفارق ہونا ہے۔ عقل فعال شخصیت سے بری، مطلق محض افراد انسانی سے جدا ہوا کرتی ہے اور یہ ایں ہمہ ہر فرد کے اندر ہوتی ہے۔ اس مفروضہ سے یہ بھی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ عقل ایک شے واحد ہے یعنی تمام بنی نوع انسان میں صرف ایک ہی ہے۔ اور اس کا مفہوم یہ ہوا کہ عقل مطلق کے اصول آفاقی اور سب پر غالب ہیں اور تمام بنی نوع انسان کی نفسی ترکیب بھی واحد ہے۔ عقل فعال اس علم سے مختلف نہیں جو کائنات سے متعلق ہمیں حاصل ہے اور غیر فانی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ "نوع انسان" غیر فانی ہے۔ نسل انسانی ہمیشہ نئی اور چند در چند حیات اور روپ حاصل کرتی ہے اور اس کا تمدن لازوال ہے۔ عقل کلی ایک ایسی شے ہے جو قائم بالذات اور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

افراد غیر سے مستغنی ہے ۔ وہ عالم کا ایک سالم جزو ہے اور نوع انسانی جو اس عقل کا محض فعل ہے، ایک ایسا وجود ہے جو لازم اور قدیم ہے ۔

عقل انفعالی ہمیشہ یہ کوشش کرتی رہتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح عقل فعال کے ساتھ واصل ہو جائے ۔ بالکل اس ہیولیٰ کی مانند جو صورت اختیار کرنے یا مشکل ہو جانے کے لئے کوشاں رہتا ہے ۔ عقل انفعالی جب عقل فعال میں جذب ہو جاتی ہے تو اس کا وجود ختم ہو جاتا ہے ۔ اس کے بعد عقل فعال نفس پر دو مختلف طریقوں سے اثر انداز ہوتی ہے ۔ ایک یہ کہ عقل ہیولانی کو اس قدر رفعت دے کہ معقولات کا ادراک کر سکے ۔ دوسرے یہ کہ اس سے آگے بڑھ کر خود معقولات سے اتصال و اتحاد پیدا کرا دے ۔ اس مقام پر پہنچ کر انسان اس عقل کی مدد سے تمام اشیا کا ادراک خدا کے مانند کرتا ہے ۔ یعنی انسان میں الوہی اوصاف پیدا ہو جاتے ہیں ۔

علاوہ ازیں عقل کی بحث کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے کہ وہ قوت جو معقولات کا ادراک کرتی ہے سوائے ادراک کے اثر کے کسی اور سے متاثر نہیں ہوتی ۔ یہ قوت شئے مدرک کی قوت کے مقابل ہوتی ہے اور اس کا تصور قیاس کے طریقے سے کیا جا سکتا ہے ۔ معقولات کے لئے یہ قوت ایسی ہی ہے جیسی کہ محسوسات کے لئے قوت حاسہ ۔ لیکن ان دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ وہ قوت جو محسوسات سے متاثر ہوتی ہے ان سے ایک گونہ اختلاط پیدا کر لیتی ہے ۔ لیکن معقولات کی قوت مطلقاً خالص ہوتی ہے جو بالذات اشرف اور صوری اختلاط سے بالکل منزہ ۔ ساتھ ہی یہ بھی کہنا ضروری ہے کہ یہ قوت (عقل ہیولیٰ) جب تمام معقولات کا ادراک کرتی ہے اور تمام صور کا اس کو علم ہوتا ہے ، تو ایسی صورت میں اس کے ساتھ صور و اشکال کا اختلاط درست نہیں ہوتا ۔ کیونکہ وہ جس کسی صورت کے ساتھ اختلاط پیدا کرے گی تو وہ دوسری صورتوں کے ادراک سے مانع ہوگی ۔ یا اس سے صور مدرکہ میں تغیر لازم آئے گا ۔ اور جب ان صورتوں میں تغیر پیدا ہو تو تعقل میں اضطراب واضح ہوگا اور عقل ہیولیٰ کی وہ قوت زائل ہو جائے گی جس کا کام صور کماھیہ کا ادراک ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور اس کی اس طبیعت میں انقلاب ہوگا جو اشکال کا بغیر ان کی ماہیت کے تغیر کے ادراک کیا کرتی ہے ۔

ابن رشد کے خیال کے مطابق عقل ایک ایسی استعداد کا نام ہے جس میں مادی صور قطعاً نہیں پائے جاتے ۔ اسی طرح ایک مادہ منفصلہ بھی کہا جا سکتا ہے جو اس قسم کی استعداد سے مزین ہوتا ہے ، کیونکہ جو استعداد انسان کے ساتھ قائم ہے اس کا اتصال مادۂ منفصلہ کے ساتھ ہو سکتا ہے اس لئے کہ وہ مادہ انسان سے الگ نہیں ۔ البتہ مادۂ منفصلہ کی طبیعت کو لازم نہیں ہے ۔

بعد ازیں ابن رشد نے نفس کی قوتوں کی تقسیم کی ہے اور ان کے باہمی علاقے کو واضح کیا ہے ۔ اس کے بعد عقل منفعل ، عقل فعال اور عقل ہیولیٰ کے درمیانی ربط کو ضروری قرار دیا ہے جیسے مادے اور صورت کا ارتباط لازمی و ضروری ہے ۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ عقل بالملکہ ، عقل فعال عام کا ادراک کرتی ہے ۔ لیکن اس کا عکس محال ہے کیونکہ عقل فعال عام اگر عقل بالملکہ یعنی عقل انسانی کا ادراک کرے تو اس کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا حالانکہ عقل فعال عام ایک ابدی مادہ ہے اور وہ کسی حوادث کا محل نہیں بن سکتی ۔ بہرحال عقل انسانی عقل عام کا ادراک کرتی ہے یعنی اپنی ذات کو عقل عام کی جانب رفعت دیتی ہے اور اس کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے باوجود اس کے کہ عقل انسانی قابل فنا ہے اور عقل عام ابدی ہے ۔ اس اتحاد کی وجہ سے عقل انسانی میں ایک جدید استعداد پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ اس کو عقل عام کا ادراک ہو سکتا ہے۔ عقل عام آگ کی طرح ہے اور عقل انسانی گھاس پات کی طرح جو آگ کی قربت سے مشتعل ہو جاتی ہے ۔ یہ اتصال بلا واسطہ ہوتا ہے ۔

ابن ارشد عقل عام کے اتصال (وہ کمال انتہائی جو مرتبہ انسانی میں موجود ہے) کے امکان سے بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس کا مبدا تین قوتیں ہیں ۔ پہلے خالص عقل ہیولیٰ کی قوت ہے جس کی اساس قوت خیال ہے ، دوسری عقل بالملکہ کا کمال ہے جو غور و فکر کی جد و جہد کو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مقتضیٰ ہے ۔ تیسرا الہام ہے ۔ یہ ایک امداد ربانی ہے جو خدا کے فضل پر موقوف ہے جس کو ابن باجہ نے اتصال کے لئے اساسی شرط قرار دیا ہے ۔ جب کسی فرد میں یہ تینوں کمالات پیدا ہو جائیں اور خدائے تعالیٰ کی عنایت اس کے شامل حال ہو تو فرد کی ذات پنہاں ہو جاتی ہے بلکہ خود عقل فعال اس خدائے برتر سے جو فرد کامل اور واحد مطلق ہے متصل ہو کر دریائے فنا میں غرق ہو جاتی ہے ۔ اسی طرح دوسری نفسانی صفات بھی ایسے ہی ناپید ہو جاتی ہیں جیسے آگ میں چنگاری غائب ہو جاتی ہے ۔

غرض کہ عقل موثر اور عقل متاثر کے بارے میں ابن رشد لائبنیز کا پیشرو کہا جا سکتا ہے ۔ ابن رشد عقول بشریہ کی وحدت کا قائل ہے ۔ اور اگر یہ نظر غائر دیکھا جائے تو ابن رشد کے اس نظریے اور لائبنیز کے نظریے ہمہ نفسیت میں توافق پیدا کرنا ممکن ہے ۔

علت العلل کے اعتبار سے کائنات کی تدبیر و تصرف کی ابن رشد نے اس طرح تشریح کی ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات ایک شہر کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اس کا حکم وہ اعلیٰ ہستی ہے جو تمام امور کا مصدر ہے ۔ البتہ حوادث کے جزیات اور تفصیلی امور کا اس سے بلا واسطہ صدور نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کو اس کا علم ہوتا ہے ۔

فلک سے متعلق ابن رشد کے خیالات ہر چند کہ ہمیں مہمل نظر آتے ہوں کیونکہ اس زمانے میں واضح طور پر لوگوں کے سامنے کائنات کی ہم جنسی اور یک رنگی کا وہ نقشہ موجود نہ تھا جو اب ہے ۔ اس دور میں لوگوں کے تصور میں یہ بات نہیں آ سکتی تھی کہ یہ صرف ایک ہی نظام ہے جو جوہر سے لے کر کہکشاں تک پھیلا ہوا ہے ۔ ابن رشد کا خیال تھا کہ فلک ایک ازلی و ابدی ہستی ہے جسے کبھی فنا نہیں ۔ اس میں کوئی وزن نہیں اور یہ ایک روح سے متحرک ہے ۔ نیز یہ کہ فلک ایک ذی روح حیوان ہے ۔ اس میں متعدد کرّے ہیں اور ہر کرّے کی ایک عقل ہے ۔ یہ عقول کرۂ اول کی حرکت کو ہم تک پہنچاتے ہیں اور ان عقول کو متحرک رکھنے والی شے ''خواہش،، ہے ۔ یہ وہ نظریہ ہے جسے چند سالوں بعد شوپنہار نے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اپنایا ۔ جرمنی کا یہ فلسفی بھی ارادہ یا خواہش کو کائنات کی حرکت کی علت سمجھتا ہے ۔

اس کے بعد وہ ارادہ سے متعلق بدیہی مقدمات پیش کرتا ہے تاکہ ان کے ذریعہ قضیۂ ثانیہ کی (جو ہمارے سامنے ہے) تفہیم ہو سکے ۔ وہ کہتا ہے کہ شریعت نے جمہور کے ساتھ اس مسئلے پر زیادہ غور و خوض نہیں کیا ۔ اس لئے ارادۂ قدیم یا حادث کی صراحت نہیں کی بلکہ صرف اس بات کی صراحت کر دی کہ ارادہ تمام حادثات موجودات کا موجد ہے اور یہ خدائے تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ جب ہم کسی چیز کو موجود کرنے کا ارادہ کرتے تو ہم اس کو حکم دیتے ہیں ''کن،، اور وہ آموجود ہوتی ہے ۔ چنانچہ اس سے یہ وضاحت ہو گئی کہ خدائے تعالیٰ کی معرفت کے لئے اشاعرہ نے جو دو مشہور طریقے پیش کئے ہیں نہ وہ نظریات یقینیہ سے ہیں اور نہ شریعات یقینیہ سے ۔ ابن رشد کہتا ہے کہ ارادہ ایک قسم کا اشتیاق ہے جو ہمارے دل میں کسی چیز کے تخیل یا تصدیق سے پیدا ہوتا ہے ۔ یہ تصدیق ہماری اختیاری نہیں بلکہ چند ایسے امور کے ذریعہ ہم پر عارض ہوتی ہے جو ہم سے خارج ہیں ۔ وہ پھر کہتا ہے کہ مثلاً ہم کو خارج سے کسی شے کی جانب رغبت ہو تو ہماری یہ خواہش بالکل غیر اختیاری ہوگی اور ہم اس شے کی طرف مائل ہوں گے ۔ بالکل اسی طرح خارج سے کوئی نا پسندیدہ شے ہمارے سامنے اگر رکھی جائے تو ہم اس سے بالاضطرار مائل بہ نفرت ہوں گے اور اس سے اجتناب برتیں گے ۔ لہذا یہ ثابت ہوا کہ ہمارا ارادہ خارجی امور سے مقید و مربوط ہے ۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ابن رشد جبریت کی طرف مائل ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ چونکہ خارجی اسباب کا عمل ایک محدود نظام اور معین ترتیب کے تحت ہوتا ہے اس لئے یہ لازم ہے کہ ہمارے افعال بھی ایک محدود نظام کے تحت ہوں ۔ اس قسم کا ارتباط نہ صرف ہمارے افعال اور خارجی اسباب کے درمیان پایا جاتا ہے بلکہ ہمارے افعال اور ان اسباب میں بھی پایا جاتا ہے جو ہماری جسم میں ہیں ۔ اسی طرح وہ نظام جو ان داخلی و خارجی اسباب پر مشتمل ہے اور نا قابل حل ہے ، قضا و قدر سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علاوہ ازیں ابن رشد نے حشر اجساد اور مسئلہ معاد سے بحث کی ہے اور یہ کہا ہے کہ اس کے وقوع میں تمام شریعتیں متفق ہیں ۔ لیکن جن تمثیلات کے ذریعہ عوام الناس کو اس غیبی صورت حال کی تفہیم کی گئی ہے ان کے متعلق اختلاف ہے ۔ بعض شریعتوں نے ان کو روحانی قرار دیا ہے اور بعض عقائد کی رو سے یہ روحانی اور جسمانی دونوں پر مشتمل ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ شریعت اسلامیہ کے پیش نظر یہ امر تھا کہ محسوس تمثیل کے ذریعہ عوام کی کافی تفہیم ہو سکتی ہے اور محسوس عذاب و ثواب سے وہ بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں ۔ اس لئے اس نے یہ خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نیک ارواح کو ایسے اجساد میں لوٹائے گا جن میں وہ ہر وقت انتہائی آرام و سکون محسوس کریں گی اور یہی جنت کی مثال ہے ۔ اسی طرح شقی نفوس کو ایسے اجسام میں اٹھایا جائے گا جن میں وہ ہمیشہ انتہائی اذیت و کرب محسوس کریں گے اور یہی دوزخ کی تمثیل ہے ۔

گویا ابن رشد کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل انسانی واحد اور ایک ہے ۔ عالم قدیم ہے ۔ پہلا آدمی کوئی نہیں ۔ روح انسانی جو صورت انسانی ہے، جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے ۔ خدا کو جزئیات کا علم نہیں ۔ وہ صرف کلیات کو جانتا ہے ۔ افعال انسانی منشائے ایزدی کے تابع فرمان نہیں ہیں ۔ ایک قابل فساد اور فانی شے کو خدا غیر قابل فساد اور ابدی نہیں بنا سکتا ۔

ابن رشد کہتا ہے کہ عقل فعال سے متصل ہونے کے لئے کسی حال و قال وجد و استغراق و مراقبہ کی حاجت نہیں جیسا کہ صوفیا کہتے ہیں ۔ بلکہ ہم اس اتصال و اتحاد کو صرف حکمت سے حاصل کر سکتے ہیں ۔ ارتقائے انسانی کا بلند ترین مقام وہ ہے جہاں تمام قوائے انسانی اپنی انتہائی استعداد امکانی حاصل کر چکی ہوتی ہیں ۔ غور و فکر کے بعد جب انسان اس پردہ کو اٹھا دیتا ہے جو حقیقت اشیا پر پڑا ہوا ہے وہ واصل باللہ ہو جاتا ہے ۔ یہاں حقائق علویہ اسے رو در رو نظر آتے ہیں ۔ صوفی کی ریاضت و مجاہدہ بے سود ہے ۔ آدمی کی اعلیٰ زندگی کا مقصد یہ ہے کہ اپنے نفس کے جزو اعلیٰ کو اپنے احساسات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پر غالب رکھے۔ اگر یہ مرتبہ اسے حاصل ہوگیا تو گویا بہشت مل گئی۔ خواہ آدمی کا کوئی بھی مذہب کیوں نہ ہو۔

ابن رشد اپنے ان اعلیٰ خیالات کے سبب داخل جنت ہوا یا نہیں تاہم اپنی ساری زندگی وہ ان ہی خیالات کے باعث رسوا اور برباد ضرور رہا ایام جلا وطنی میں وہ غریب جہاں بھی جاتا تھا ذلیل کیا جاتا۔ یہاں تک کہ ایک مرتبہ اسے اور اس کے بیٹے عبداللہ کو مسجد قرطبہ میں نماز عصر پڑھنے سے روک دیا گیا اور دونوں باپ بیٹے مسجد سے باہر نکال دئے گئے۔ ایام جلا وطنی میں اس نے جو پریشانیاں اور قیود تنہائی کی سختیاں برداشت کیں انھوں نے اس کے رشتۂ زندگی کو بہت جلد قطع کر دیا اور یہ عالی مرتبت حکیم پچھتر برس کی عمر میں ۹ صفر ۵۹۵ھ (۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء) کو اس جہان فانی سے رحلت کر گیا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

امام غزالی

امام موصوف کا پورا نام ابو حامد محمد ابن محمد غزالی ہے ۔ غزالی اپنے ہم عصر حکمائے کلام میں نہایت ممتاز اور بلند پایہ شخصیت کے حامل ہیں ۔ آپ مسلک شافعی کے آئمہ فکر میں سے ہیں ۔ آپ خراسان کے شہر طوس میں ۴۵۰ھ میں پیدا ہوئے ۔ آپ کے حالات و افکار پر واضح روشنی خود آپ ہی کی تصنیف ''المنقذ من الضلال،، کے مطالعہ سے پڑتی ہے ۔ اس کتاب میں موجودات عالم کے حقائق سے متعلق تشریحات کی گئی ہیں ۔ آپ نے حقیقت کی بحث کے دوران فلاسفہ' متکلمین باطنیہ کے مبادیات پر غور کیا اور صرف تصوف ، تامل ، انجذاب ہی میں راہ ہدایت پائی ۔ حالانکہ غزالی نے صوفیا کے افکار میں کوئی خاص ایزاد نہیں کیا ۔ تاہم ان کے افکار کا فلسفہ' عرب پر بڑا گہرا اثر پڑا ۔ ان کی تصانیف میں جن دو کتابوں کا مطالعہ از بس ضروری ہے ان میں پہلی کتاب ''مقاصد الفلاسفہ،، اور دوسری ''تہافتہ الفلاسفہ،، ہے ۔ مقاصد الفلاسفہ دراصل علوم فلسفہ کی تلخیص ہے اور تہافتہ الفلاسفہ علوم فلسفہ کے رد میں لکھی گئی ۔

اشعری الٰہیات کے مباحث میں بیش بہا کامرانیوں کی آخری کڑی امام غزالی ہیں ۔ آپ کمسنی ہی میں یتیم ہوگئے تھے چنانچہ آپ کے والد کے ایک صوفی دوست نے آپ کو تعلیم دلائی ۔ بعد میں نیشا پور کے مدرسہ میں داخل ہوگئے اور جیسے ہی آپ نے مروجہ علوم میں ترقی کی ، یہ صوفی اثرات سے آزاد ہوکر اشعری ہوگئے ۔ بعد ازیں ۴۸۴ھ میں مدرسہ' بغداد کے صدر مقرر ہوئے ۔ لیکن بہت جلد آپ روحانی اضطراب کا شکار ہوگئے اور اس عہدے سے مستعفی ہوکر شام چلے گئے جہاں انہوں نے اپنا پورا وقت مطالعہ و عبادات میں گذارا ۔ ۴۹۹ھ میں دوبارہ نیشا پور واپس آگئے اور یہاں مدرسہ' نظامیہ میں معتدل اشعری نظام فکر کی تعلیم کی قیادت سنبھال لی جس پر تصوف کا رنگ غالب تھا ، جسے ہم اہل سنت کی الٰہیات کا آخری ارتقا قرار دے سکتے ہیں ۔ گویا امام غزالی کو اشعری الٰہیات کے فروغ میں ایک اہم ستون کی حیثیت حاصل ہے ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آپ کے حالات زندگی اور علمی حیثیت کے اس اجمال کے بعد اب ہم آپ کے افکار کا جائزہ لیں گے ۔ امام صاحب کو متکلم فلسفی کا مرتبہ دیا جاتا ہے جب کہ اس کے برعکس ابن سینا ، فارابی اور ابن رشد کی حیثیت فلسفی متکلم کی ہے ۔

علم منطق کے بارے میں امام غزالی اپنی تصنیف ''المنقذمن الضلال،، میں لکھتے ہیں کہ ریاضی اور منطق میں کوئی بات ایسی نہیں جو اسلام سے متصادم نظر آتی ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ فن منطق کا علم دین سے بالراست منفی یا مثبت کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ اس فن میں تو صرف اس امر پر بحث ہوتی ہے کہ دلائل کیا ہیں؟ ان کی جانچ پڑتال کی کسوٹی کیا ہے ؟ برہان کسے کہتے ہیں؟ اس کے مقدمات کی شرائط کی نوعیت کیا ہے؟ تعریف کس سے تعبیر ہے اور اس کو کس طور پر مرتب کیا جاتا ہے ؟ مزید اس علم میں یہ بتایا جاتا ہے کہ علم کی دو اقسام ہیں تصور یا تصدیق ۲ ۔ تصور کو تعریفات و حدود کے ذریعہ معلوم کیا جاتا ہے اور تصدیق کی شناخت ، براہین اور دلائل سے ہوتی ہے ۔ ظاہراً ان میں کوئی بات ایسی نہیں جس کو دین سے متصادم کہا جا سکے ۔ بلکہ یہ تو بعینہ وہی باتیں ہیں جن کا اہل کلام اور اہالیان بحث و نظر کے ہاں عموماً چرچا رہتا ہے ۔ البتہ ان میں اور منطقیوں میں یہ فرق ضرور ہے کہ یہ انہیں مطالب کے لئے اپنی مخصوص اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں ۔ اور تعریفات اور جزئیات میں زیادہ الجھتے ہیں جب کہ وہ زیادہ تعمقات سے کام نہیں لیتے ۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ ہر انسان حیوان ہے تو اس سے یہ امر لازم ہوا کہ بعض حیوان انسان ہوتے ہیں ۔ یعنی اصطلاحاً اسے یوں کہیں گے کہ موجبہ کلیہ کا عکس ہمیشہ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے ۔ اس سے یہ انکشاف ہوا کہ دین کے اہم مسائل سے اس کا کیا تعلق ہے اور پھر اس کو نہ مانا جائے تو کس دلیل کی بنا پر ؟ تاہم اس میں بھی عملاً یہ قباحت ہے کہ کچھ لوگ اس حسن ظن کا شکار ہو جاتے ہیں کہ جو انداز و معیار ان کا علم منطق میں ہے وہی عقائد و دینیات میں بھی ہوگا ۔ حالانکہ حقیقتاً ایسا نہیں ہے کیونکہ ان کی فہم و فراست صرف اسی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میدان پر مبنی ہوکر رہ گئی ہے جب کہ الٰہیات میں یہی لوگ حد درجہ تساہل سے کام لیتے ہیں۔ فن منطق پر غزالی کی تنقید کا اصل منشا بھی یہی ہے کہ ہر فن کے دائروں کو ان کے اپنے جداگانہ تناظر میں سمجھا جائے اور جب کبھی کسی مسئلہ پر بحث کی جائے تو اس میں تقلید کی بنا پر رائے زنی سے پرہیز برتا جائے۔ بلکہ دیکھنا یہ چاہئے کہ نفس مسئلہ کس حد تک صداقت کا حامل ہے۔ چنانچہ فلسفہ پر بھی امام غزالی کے اعتراضات کی نوعیت کچھ ایسی ہی ہے۔

مسئلہ وجود پر بحث کرتے ہوئے امام غزالی کہتے ہیں کہ وجود کے تین مختلف عالم ہیں :۔

۱۔ عالم ملک ۔۔ یہ وہ عالم ہے جس میں وجود کا علم حواس کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس میں عالم کا عام ادراک سے ہوتا ہے اور یہ ہر آن متغیر رہتا ہے۔

۲۔ عالم ملکوت۔۔ یہ عالم حقیقت کا غیر متغیر اور ابدی عالم، ہے جو خدا کے حکم سے قائم ہوا اور یہ عالم جس کا محض پرتو ہے۔

۳۔ عالم جبروت ۔۔ یہ درمیانی حالت ہے۔ صحیح معنوں میں اس کا تعلق حقیقت سے ہے مگر یہ بظاہر ادراک کی سطح پر معلوم ہوتا ہے اس درمیانی حالت میں انسانی روح ہے جو عالم حقیقت سے متعلق ہے اگرچہ بظاہر اس کا اظلال سطح ادراکی پر ہوتا ہے۔ جس سے اس کا تعلق نہیں اور پھر یہ حقیقت کی طرف لوٹ جاتی ہے۔

قلم و لوح وغیرہ جن کا ذکر قرآن میں ملتا ہے۔ محض تمثیل نہیں ہیں۔ ان کا تعلق عالم حقیقت سے ہے اور اس لئے یہ اس کے علاوہ ہیں جو کچھ ہم اس عالم ادراک میں دیکھتے ہیں۔ یہ تینوں سطحیں یا عالم زمان و مکان میں علیحدہ نہیں ہیں۔ بلکہ انہیں وجود کی ہی اشکال سمجھنا چاہئے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علاوہ ازیں امام موصوف وجود کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وجود ایک ہے جو تمام مخلوق کا خالق ہے ۔ وہ لا شریک و بے ہمتا اور یکتائے زمانہ ہے ۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ باقی رہے گا ۔ ازل تا ابد اس ہستی کا وجود یقینی ہے ۔ یہ قائم بالذات اور مکتفی بالذات ہے ۔ یہ وجود بذات خود نہ جوہر ہے اور نہ عرض ۔ وہ کسی وجود میں نہیں سماتا اور نہ کسی چیز سے مشابہ ہے ۔ اس کی شکل و شبیہہ کوئی نہیں ۔ اس کی ذات بے چون و چرا ہے ۔ ہمارے توہمات و تخیلات میں جو کچھ آتا ہے یا آ سکتا ہے وہ ان سب سے بالا تر ہے کیونکہ یہ تو خود تخیلات کا بھی صانع ہے ۔ خوردی و بزرگی اور کمی و بیشی سے اس کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ خود یہ صفات بھی صور جسمیہ سے متعلق ہیں جن سے اس کا وجود منزہ ہے ۔ وہ نہ کسی جگہ پر ہے اور نہ ہی اس کے لئے کوئی جگہ متعین ہے ۔

اس دنیا میں جو کچھ ہے وہ عرش کے ماتحت ہے اور عرش اعلیٰ اس کی مرضی اور ارادے سے مسخر ہے ۔ وہ عرش سے کہیں اعلیٰ تر ہے ۔ ایسے نہیں جیسے کوئی جسم کسی جسم پر رکھ دیا جائے کیونکہ وہ کوئی جسم نہیں اور نہ ہی عرش اس کو اٹھائے ہوئے ہے ، بلکہ عرش صرف اس کے حکم کے مطابق ایک جگہ قائم ہے ۔ اس کی ذات کی صفت آج بھی وہی ہے جو عرش کو بنانے سے پہلے تھی اور آئندہ بھی ابدالاباد تک ایسی ہی رہے گی ۔ گردش و انقلابات عالم کا اس کی ذات سے کوئی تعلق نہیں ۔

اگر گردش و انقلاب میں نقصان کی صفت ہوگی تو وہ خدائی کے قابل نہ ہوتا اور اگر انقلابات زمانہ ترقی و صفات حسنہ کے باعث ہوں گے تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کوئی چیز اول ناقص تھی بعد ازیں کامل ہوگئی ۔ یہ صفت بھی مخلوق کے لئے ہوتی ہے خالق کے لئے نہیں ۔۱

---

۱ ۔ احیا علوم الدین از غزالی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

امام غزالی خالق کے علم کو مخلوق کے علم سے مماثل سمجھتے ہیں اور ایک کو دوسرے پر قیاس کرتے ہیں۔ مثلاً انسان مادیات کا علم حواس کے واسطے سے اور مجردات کا علم عقل کے ذریعہ سے حاصل کرتا ہے اور ان ہر دوصورتوں میں معلومات اس کے علم کی علت ہوتی ہیں۔ گویا جب انسان کا علم خود معلومات کا تابع اور معلول ہے تو معلومات کے تغیر و تعدد سے انسان کے علم میں بھی تغیر و تعدد پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس فلاسفہ کے نزدیک خدا کا علم خود علت ہے، معلومات کا معلول نہیں اس لئے اس کے علم کا قیاس انسانی علم پر نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک خدا کو موجودات کا جو علم حاصل ہوتا ہے وہ کلیت و جزئیت سے متصف نہیں ہو سکتا کیونکہ کلیت و جزئیت کے ساتھ وہ علم متصف ہوتا ہے جو عقل انفعالی کے ساتھ تعلق رکھتا ہو اور خدا فعل محض ہے گویا عقل کو صرف موجودات کا علم ہوتا ہے اور معدومات کا علم نہیں ہوتا۔ امام غزالی کے نزدیک خدا کا صانع عالم ہونا اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب اس سے اس کا صدور ارادہ و اختیار سے ہو۔

تخلیق کائنات پر بحث کرتے ہوئے امام غزالی طبیعیات کی قدر و منزلت کو بھی پورے طور پر محسوس کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جس طور پر ایک طبیب جسم کے اعضائے رئیسہ اور اجزائے خادمہ پر غور کرتا ہے اور وہ ایسا کرتے ہوئے اس میں کسی پہلو کو اسلام و مذہب کے تقاضوں کے منافی نہیں سمجھتا اسی طرح طبیعیات میں بھی مختلف اشیا کی ترکیب و امتزاج سے بحث کرنا قطعی مذہب کی روح سے متصادم نہیں۔ طبیعیات میں کار فرما شے خود طبیعت نہیں بلکہ خاطر طبیعت ہے کیونکہ اس عالم میں جو ایک طرح کی فعالیت ہے اس کی کوئی توجیہہ علل و معلول کے اس بےجان گورکھ دھندے سے نہیں ہو پاتی۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ کارخانۂ حیات و کائنات نظم و ترتیب اور ایک طرح کے ارتقا کا متقاضی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ طبیعیت میں زندگی و عمل کی جستجو بےکار ہے۔ اس کا مبدا تو بہر حال حسّی و قیوم خدا کی ذات ہی کو قرار دینا ہوگا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قانون علت و معلول کے متعلق غزالی کہتے ہیں کہ یہ تصور بھی ذہن و عادات کے تصور کی کرشمہ زائی ہے ورنہ خارج میں اس طرح کے کسی رشتہ و تعلق کا ہمیں براہ راست تجربہ نہیں ۔ کیونکہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ جب آگ جلتی ہے تو اس میں احتراق یا جلانے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے ۔ جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو روشنی سارے عالم میں پھیل جاتی ہے یا جب بجلی چمکتی ہے تو ایک آواز ہمارے کانوں کے پردے سے ٹکرا جاتی ہے ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے مشاہدے میں دو چیزیں ہمیشہ ایک خاص ترتیب کے ساتھ ہی آتی ہیں ۔ ایک آگ اور ایک قوت آواز ، ایک آفتاب اور ایک روشنی ، یا ایک بجلی کی چمک اور ایک آواز رعد کا احساس اور ان دونوں مظاہر میں تعلق و رشتے کی کیا نوعیت ہے؟ اس کا کوئی احساس ہمیں نہیں ہو پاتا اور منطقی اصطلاح میں یوں کہنا چاہئے کہ ان کو علت و معلول قرار دینا محض ایک نوع کے استقرا کا نتیجہ ہے جو ذہن و عادت سے متعلق ہے تجربہ و مشاہدے سے بہر حال اس کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ تجربہ و مشاہدے کی گرفت میں تو محض دو مختلف قسم کے واقعات ہی آ پاتے ہیں جو ہر چند کہ باہم متعلق نظر آتے ہیں تاہم دقت نظر اور غور سے دیکھئے تو سوا اس کے کہ ہم نے ان ہر دو کے واقعات کو ہمیشہ ایک دوسرے کے تعاقب میں ایک خاص ترتیب کے ساتھ لگا ہوا پایا یا صادر ہوتے دیکھا ہے اور کسی شے کا مشاہدہ نہیں کیا ۔ چنانچہ معلوم یہ ہوا کہ یہ صورت محض ذہن و عادت کی شعبدہ گری ہے کہ اس نے ایسے دو واقعات میں علت و معلول کا ایک رشتہ فرض کر لیا ہے جو ہمیشہ توالی و تعاقب کے سانچے میں ڈھلے ہوئے نظر آئے اور یہ سمجھ لیا کہ پہلے ظہور میں آنے والی شے علت اور بعد میں ظہور کرنے والی شے معلول ہے جو اس ماقبل کے نتیجہ میں پیدا ہوئی ہے ۔

زمان و مکان کے تصورات کی بحث میں قدیم فلاسفہ مختلف نظریات پیش کرتے آئے ہیں ۔ یہ پرانے تصورات کچھ اس طرح کے تھے کہ علاوہ ان جزیات و افراد کے جو پائے جاتے ہیں یہ بھی حقیقی وجود کا وصف رکھتے ہیں اور تمام جزیات و افراد کا ان سے تعلق ظرف و مظروف

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا ہے ۔ مکان کے بارے میں یہ فلاسفہ کہتے تھے کہ یہ ظرف باوجود اپنی وسعتوں کے بہر حال محدود ہے کیونکہ کائنات خود محدود ہے اور زمانہ ایک ایسا وسیع تر ظرف اور پیمانہ ہے جو بے کراں و بے انتہا ہے یعنی یہ غیر محدود اور لا متناہی ہے ۔

لیکن غزالی زمان و مکاں کو جسم سے جدا کوئی مستقل بالذات ظرف قرار نہیں دیتے بلکہ ان کے خیال میں دونوں کا تعلق جسم ہی کے امتداد یا حرکت سے ہے یعنی کسی ایک ہی چیز کے امتداد کو مکان سے تعبیر کیا جاتا ہے اور وہ چیز جب متحرک ہوتی ہے تو اس سے زمانہ کا تصور اپنے مخصوص پیمانوں میں از خود ذہن انسانی میں ابھرتا ہے ۔ گویا یہ الفاظ دیگر یہ امتداد و حرکت جسم ہی کے ابعاد میں سے ہیں ۔ ان سے جدا اور الگ ان کا کوئی وجود ہی نہیں اور اس طور پر غزالی کو کانٹ کا پیشرو کہا جا سکتا ہے ۔

غزالی ، اللہ کی صفات سے بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خدا کے ازلی و ابدی ہونے کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ اس کی ذات پاک زمانی ہے اور زمانہ بھی وہ کہ جو حرکت مکان سے وجود میں آتا ہے بلکہ وہ خود خالق ہونے کی وجہ سے وقت و زمان کے حدود و اطراف سے ماورا اور مستغنی ہے ۔ بالکل اسی طور پر مکان کے متعلقات کا اطلاق بھی اس پر نہیں ہو سکتا کیونکہ جہات و افراد سے علیحدہ اس کا اپنا کوئی وجود ہی نہیں ۔ گویا غزالی کے نزدیک جہات و اطراف کا تصور انسان کی ہیت ترکیبی سے وابستہ ہے ۔ لہذا اگر کوئی حیوان اس قسم کی ہیت ترکیبی سے متصف نہ ہو تو اس کی جہات انسانی جہات سے مختلف ہوں گی ۔ مثلاً چیونٹی یا چھپکلی کی مثال ہمارے سامنے ہے ۔ جس طرح یہ زمین پر چلتی ہے اسی آسانی سے یہ چھت کی نچلی طرف بھی چلتی ہے اور بلا شبہ جو ہمارا فوق ہوتا ہے وہ اس چھپکلی کا تحت بن جاتا ہے بلکہ ان ہر دو صورتوں میں ایک طرح سے نسبت تضاد پائی جاتی ہے گویا اللہ تعالیٰ کا تعلق جہت علوی سے ہونا کوئی بہت خوبی کی بات نہیں کیونکہ یہ علو خود اضافی اور اعتباری صورت حال ہے حقیقی نہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حضرت امام غزالی بطلیموسی نظام ہیت کے قائل نظر آتے ہیں ۔ تاہم ان کا کہنا ہے کہ اجرام سماویہ کا تعلق ادنیٰ ترین سطح یعنی عالم حواس سے ہے ۔ کل فطرت کے پس پردہ خدا ہے جو سطح حقیقت پر ہے ۔ عقل کی رسائی بلند ترین سطح تک نہیں ہے کیونکہ اس کے اعمال کو ادراک حسی کی شہادت پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے ۔ حقیقت کی سطح تک رسائی کے لئے انسان کا روحانی صلاحیت میں بلند ہونا لازم ہے جس کے وسیلے سے غیر مرئی اشیا مستقبل کے اسرار اور ایسے دوسرے تعقلات کا ادراک ہوتا ہے جو اسی طرح سے عقل کی رسائی سے خارج ہوتے ہیں جس طرح عقل کے تعقلات محض امتیاز اور اس کی رسائی سے باہر ہوتے ہیں ۱ ۔ جس کا امتیاز حواس کے ذریعہ سے مدرک ہوتا ہے ۔ وحی و الہام کے معنی انبیا و اولیا پر حقائق کے منکشف ہونے کے ہیں اور ان حقائق کا علم صرف ایک ایسے ہی الہامی شخصی تجربہ سے ہو سکتا ہے جس سے روح حقیقت کی سطح تک بلند ہو جاتی ہے اور صرف اتنا ہی نہیں کہ قرآن مجید کے تمام حقائق الہامی ہیں ، بلکہ خیر و شر کے تمام تصورات بھی الہامی ہیں اور ان تک صرف عقل سے پہنچنا ممکن نہ تھا اور بلا شبہ یہ وہ نکتہ ہے جس سے معتزلہ کے اس دعوے کی تردید مقصود ہے کہ اخلاقی امتیازات کا عقل کے واسطے سے ادراک ہو سکتا ہے اور فلاسفہ و اطبا اور ہیت دانوں پر بھی حقائق اسی کشف کے ذریعہ منکشف ہوتے ہیں ۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ امام غزالی ابن رشد کے خلاف اسی فوق العقلی وجدان پر زور دیتے ہیں جو حالت وجد میں حاصل ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے روح عالم ظلی سے بلند ہو کر عالم حقیقت تک پہنچ جاتی ہے ۔ یہ رجحان خالصتاً تصوف کی پیداوار تھا اور اس طرح سے غزالی اہل سنت کے یہاں عنصر تصوف کو داخل کرتے ہیں اور ساتھ ہی وہ صوفیت کو حکمی شکل میں منتقل کرتے ہیں ۔ ان کا یہ شاندار کام چار عنوانات کے تحت آتا ہے ۔

---

۱ ۔ اعترافات از غزالی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۱ - انھوں نے اھل سنّت کے یہاں تصوف کو داخل کیا ۔
۲ - انھوں نے فلسفہ کے استعمال کو مقبول عام بنایا ۔
۳- انھوں نے فلسفہ کو الٰہیات کے تابع بنایا ۔
۴- انھوں نے خدا کے خوف کو ملت اسلامیہ میں ایک ایسے زمانہ میں بحال کیا جب تعلیم یافتہ طبقہ میں خوف کا عنصر کم ہونے لگا تھا ۔

چنانچہ امام غزالی تک آ کر اسلامی الٰہیات کی ترقی درجہ کمال کو پہنچ جاتی ہے ۔ غزالی نے جن تین مسائل کو بالخصوص موجب تکفیر جانا ہے وہ یہ ہیں :-

۱ - یوم حشر میں اجسام اٹھائے نہیں جائیں گے ۔
۲ - اللہ کا علم صرف کلیات کا ہی احاطہ کئے ہوئے ہے جزیات کا نہیں ۔
۳ - یہ کارخانۂ عالم ازل تا ابد یونہی قائم و دائم رہے گا ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اقبال کے مابعد الطبیعاتی تصوّرات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اکیسواں باب

اقبال کے مابعد الطبیعاتی تصوّرات

۱۔ تعارف

یہاں اقبال کے ما بعد الطبیعیاتی تصورات پر کچھ سپرد قلم کرنے سے پہلے خود اقبال کے بارے میں چند معروضات کا پیش کیا جانا ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ اس کے فلسفیانہ افکار کو سمجھنے میں مدد مل سکے اور اس پرمغز مفکر شاعر کی شاعرانہ اور مفکرانہ ہر دو حیثیتوں کو متمائز کیا جا سکے ۔

یوں تو اقبال کو اس کی شعری اور نثری تخلیقات کے حوالوں سے سمجھنے کی متعدد مساعی کی جا چکی ہیں اور یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے ۔ تاہم جس طرح فکری عمل کا کوئی منتہا نہیں ہوتا ، اسی طرح عظیم المرتبت شعرا اور مفکرین کے افکار کو بھی کسی مخصوص جہت پر لاکر اس جہت کو قطعی سمجھ لینا ایک بڑی بھول ہے ، نیز یہ روش عالمانہ تحقیق اور فلسفیانہ فکر کے منشا و مقصود کے منافی ہے کیونکہ فلسفہ کا اصل منشا ہی سوال اٹھانا ہے نہ کہ ان سوالات کے ممکنہ جوابات کی تحصیل سے مطمئن ہو جانا ۔ غرض کہ اقبال پر غور و فکر کے دروازے ابھی کھلے ہوئے ہیں اور اس کے افکار پر ابھی بہت کچھ لکھا جانا باقی ہے ۔ چنانچہ جب تک اقبال کی فکر پر تحقیق کا کام امکانات کے نئے نئے دریچے وا کرتا رہے گا خود اقبال بھی اپنی ''خودی،، کے تمام رموز و اسرار کے جھرونکوں سے ایک دور آفریں شخصیت کی حیثیت سے ابھرتا رہے گا اور بلا شبہ اس مرد مومن کو کچھ اسی طور زندہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رهنا چاهئے ۔ یہاں اقبال پر چند سطریں لکھنا ، اس پر کسی تحقیقی مقالے کا اجرا کرنا نہیں ہے اور نہ ہی یہ ہمارا مقصود ہے کیونکہ فکر اقبال پر تنقید و تحقیق کا کام بجائے خویش ایک جامع فکر اور مبسوط مطالعہ کا متقاضی ہے جس کا یہ محل نہیں ۔

چونکہ اقبال کی فکر کا بڑا حصہ اس کی شعری تخلیقات کا مرہون منت ہے اسی وجہ سے اس کی فکر جذبے اور ولولے سے پر ہے ۔ چنانچہ ایسے کسی بھی صاحب فکر شاعر سے یہ توقع کرنا کہ اس کے یہاں حیات و کائنات سے متعلق نظریات کا ایک مربوط اور مرحلہ وار نظام کسی ایک ہی جگہ مل جائے گا ، یہ بات کم فہمی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ شاعری میں افکار کے مخصوص تیور اور لہجے ہوا کرتے ہیں اور یہ انداز بیان کبھی بھی منطقی اور ریاضیاتی قیود کا متحمل نہیں ہو سکتا۔

اقبال کو فطرت نے شاعر پیدا کیا تھا اور اس کی داخلی کیفیات ہی در اصل اس کی فکر کا ایک نظام تخلیق کرتی ہیں اور ان کیفیات کے پس پشت اقبال جس پیام کو نوع انسانی تک پہنچانا چاہتا تھا وہ اس کی پوری مدبرانہ حیات کا نصب العین تھا اور بلا شبہ وہ اپنی اس کوشش میں بڑی حد تک کامیاب رہا ہے ۔ چنانچہ اس کی یہی کامیابی اس کی فکر کا اعلیٰ ترین مظہر ہے اور ایک موثر دلیل بھی لہذا کسی دلیل کا موثر ہونا ہی کسی فکر کے نظم و ضبط کا کھلا ثبوت ہے ۱ ۔

اقبال سے متعلق ان نگارشات کے بعد اب ہم اقبال کے ان نظریات کی طرف آ رہے ہیں جو خاص طور پر اس کتاب کے موضوع سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں اور یہ موضوع اقبال کے وہ دینی یا ما بعد الطبیعیاتی تصورات ہیں جن سے عام طور پر فلسفہ کا راست تعلق ہوا کرتا ہے ۔ اقبال کے ما بعد الطبیعیاتی تصورات پر ایک اجمالی تفصیل کے لئے ان موضوعات کو مندرجہ ذیل عنوانات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :۔

۱ ۔ کونیاتی تصورات
۲ ۔ تصور خدا
۳ ۔ مسئلہ وحدت
۴ ۔ مسئلہ خودی یا ذات
۵ ۔ مسئلہ زمان و مکان
۶ ۔ مسئلہ جبروقدر
۷ ۔ حیات بعدالموت

---

۱ ۔ فکر اقبال از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اقبال کے بارے میں بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ ''اس کا نظام تفکر ما بعد الطبیعیاتی تصورات سے خالی ہے۔'' لیکن یہ ایک غلط تصور ہے کیونکہ اس پوری شعوری دنیا میں ایسا کون سا انسان ہوگا جس میں حیرت و تجسس کا مادہ نہ پایا جاتا ہو، جو کسی انسان کے ذہن میں طبیعیات سے ماورا تصورات کو جنم دیتا ہے۔ یہ درست ہے کہ اقبال ایک شاعر تھا اور اس کے حساس دل پر جو بھی کیفیات یا واردات گذرتی تھیں انھیں وہ شعر و نغمہ کے پر تاثیر لہجہ میں قلمبند کر دیتا تھا اور اس کے جذبات کا یہی آہنگ گویا اس کی جذباتی تسکین کا باعث ہوتا تھا مگر تسکین ذات کی اس طلب شدید سے محض یہ نتیجہ نکال لینا ہرگز درست نہیں کہ کسی بھی شاعر کا تمام شعری سرمایہ اس کا جذباتی کلام ہے اور اس کلام میں تعقل و تدبر کی تلاش کرنا بے سود ہے، صرف ایک خیال خام ہے۔ چنانچہ خود اقبال نے اس ضمن میں اپنی پریشاں گفتاری کا اعتراف کیا ہے، جہاں فروغ صبح کے انتشار میں ایک وحدت کی یافت کا امید افزا رویہ پایا جاتا ہے۔

عجب نہیں کہ پریشاں ہے گفتگو میری
فروغ صبح پریشاں نہیں، تو کچھ بھی نہیں

یعنی اس نے انتشار سحر میں ہی فروغ صبح کی دلیل یا اس کا جواز ڈھونڈ نکالا ہے اور اس کی یہی دلیل ہمیں اس کے جذبۂ ایقان کی جانب لے جاتی ہے اور اقبال کی جانب سے بندۂ مومن کے لئے ایمان و ایقان اور عمل پیہم کا یہی پیام اس کے پورے نظام فکر کا مرکزی نقطہ ہے۔[۱]

۲۔ کونیاتی تصورات

اقبال کی نگہہ حیرت اس عالم تکوینی پر گل و شبنم کے کنایوں میں استفسار کرتی ہے کہ۔

۱۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان، ص ۳۷۵

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گل گفت کہ ہنگامۂ مرغان سحر چیست ؟
ایں انجمن آراستہ بالائے شجر چیست ؟
ایں زیر و زبر چیست ؟
پایان نظر چیست ؟
خار گل تر چیست ؟

تو کیستی و من کیستم، ایں صحبت ما چیست ؟
بر شاخ من ایں طائرک نغمہ سرا چیست ؟
مقصود نوا چیست ؟
مطلوب صبا چیست ؟
ایں کہنہ سرا چیست ؟

گویا انسان کی فکر رسا اپنے اطراف میں پھیلی ہوئی اس بے کراں کائنات کے پس پشت مخفی حقیقت کا کھوج لگانے کے لئے ہمہ وقت مضطرب نظر آتی ہے ۔ یہ اس کا محبوب مشغلہ ہے کہ وہ مبدائے کائنات اور اس اصول محرکہ کا پتہ لگائے جو اس عالم ظاہر کی روح رواں ہے اور اس کارخانۂ حیات میں غایت و مقاصد کے امکان پر غور کرے کیونکہ انھیں سوالات کے جوابات ڈھونڈ نکالنے میں در اصل انسان کی اپنی ماہیت کا اسرار بھی پوشیدہ ہے اور تحقق ذات کا عمل انسانی فطرت کا اساسی اقتضا ، ہے جسے پورا ہونا ہی چاہئے ۔

کائنات غیر محدود زماں و مکاں میں پھیلا ہوا اسباب و علل کا ایک ایسا پیچیدہ سلسلہ ہے جو کچھ طبیعی قوانین کا پابند ہے اور انسانی ذہن میں اس لا متناہی سلسلۂ غیر مختتم کو سمجھنے کی بے پناہ لگن ہوا کرتی ہے ۔ انسان اس حقیقت مطلقہ کے بارے میں وہ سب ہی کچھ جان لینا چاہتا ہے جس میں وہ تمام اوصاف عالیہ پائے جاتے ہوں جنھیں وہ خود اپنی ذات میں پیدا کرنا چاہتا ہے ۔ حقیقت کی یافت کے اس مسلسل ارتقائی عمل کے دوران انسان کو ایقان و ایمان کے وہ لازوال محرکات عمل ہاتھ آجاتے ہیں جو خود اس کی ''خودی،، کے استحکام و ارتقا کی ضمانت ہیں ۔ عالم مادی میں یہ تنوع اور کثرت مظاہر کسی

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طبیعی و کیمیاوی عمل کے اتفاقاً امتزاج کا نتیجہ نہیں ہو سکتے ــ یا انسانی شعور کا اس عالم خارجی سے ارتباط محض اتفاق کے ہاتھوں ممکن نہیں ہو سکتا ۔ لہذا اس عالم فطرت کے پس پشت کسی ایسی حقیقت اولیٰ کا ہونا لازمی نظر آتا ہے جس کی حیثیت ایک اصول ناظمہ کی ہو اور یہ حقیقت ذات باری تعالیٰ ہی ہو سکتی ہے جو ان حقائق اور اقدار کا سر چشمہ ہے کیونکہ اس ذات حق کو تسلیم کئے بغیر انسانی حیات بے مقصد و منتشر نظر آتی ہے ۔ اقبال کے نزدیک فطرت ''حضور،، ہے اور خودی کی پوشیدہ صلاحیتیں ''غیب،، ہیں جو ظہور میں آ کر ''حضور،، بن جاتی ہیں[۱] ــ

زندگی از لذت غیب و حضور
بست نقش ایں جہاں نزد و دور

زماں و مکاں در حقیقت ہمارے ذہنی تجریدات ہیں جنہیں عالم کی ماہیت قرار دینا اس مسئلہ کا شافی حل نہیں ۔ ان تجردات کا اطلاق محض خارجی عالم پر ہوتا ہے کیونکہ ان سے جدا یا ان کے بغیر اس کائنات کو مدرک ہی نہیں کیا جا سکتا ۔ جدید سائنس کے مطابق توانائی ایک لا متناہی صورت حال ہے ۔ سارا مادی عالم فطرت توانائی کی موجوں کے علاوہ کچھ نہیں ۔ یہی وجود و شعور کا سبب ہے ۔ اسی سے نظام فطرت میں ارتقا ہو رہا ہے ۔ غرض غیر معین توانائی سے متعین ظواہر کس طور پر وجود پاتے ہیں اس کی توجیہہ کیا ہو سکتی ہے؟ کثرت اشیا کا ماجرا کیا ہے ؟ ارتقا کے اندھے اور جبری قوانین سے شعور و ذہن جیسے حیران کن مظاہر کیوں کر پیدا ہوئے ؟ اور پھر یہی شعور فطرت کو مسخر کرتا رہتا ہے ، اس کا راز کیا ہے ؟

عالم آب و خاک و باد سر عیاں ہے تو کہ میں ؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں ؟

تو کف خاک و بے بصر ، میں کف خاک و خود نگر ؟
کشت وجود کے لئے آب رواں ہے تو کہ میں ؟

۱۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان ص ۳۷۹

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انسان کو اس عالم فطرت میں تصرفات کی آزادی اور اختیار عطا کئے گئے ھیں ۔ تاھم وہ ان تصرفات کے با وصف اپنے معینہ حدود سے ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتا یعنی اس آزادی و ارادے کے باوجود وہ اجرام فلکیہ کی گردش محوری کو اپنی مرضی و منشا کے مطابق تبدیل کر دینے پر قادر نہیں ھے ۔ غرض اس تمام سلسلہ ھائے عمل کو ھم محض ارتقا کا نتیجہ قرار دے کر خود کو مطمئن نہیں کر سکتے کیونکہ خود ارتقا کا معاملہ بھی تو بغیر حرکت و قوت کے باھمی توازن کے وجود میں نہ آ سکتا تھا ۔ تو پھر اس کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ھے کہ قوت حیات منتشر اور زوال پذیر مادے کے بطن میں اپنے جوش و حرکت کی کچھ مقدار حرارت ڈالتی رھتی ھے اور یوں یہ زوال پذیر مادہ سنبھالا لیتا ھے، یہاں تک کہ یہ حیات کی اعلیٰ ترین منزلوں تک پہنچ جاتا ھے ۔ پھر آخر کار یہ کیوں کر نہ سمجھا جائے کہ مادہ کو اس کی انتہائی پستیوں سے نکال کر رفعتوں کی روشن ترین منزل تک پہنچانے والی قوت یہی مشیت ایزدی ھے جس کو ھم عرف عام میں خدا کہتے ھیں ۔

حیات و کائنات کی دو توجیہات کی جاتی ھیں ۔ ایک مادی توجیہہ ھے جس کی رو سے اصل الاصول کائنات مادہ ھے اور دوسری توجیہہ نفسی یا ذھنی ھے جس کی رو سے مبدائے کائنات شعور یا نفس ھے ۔ مادی نقطۂ نگاہ یہ ھے کہ شعور بھی دراصل مادے ھی کی لطیف ترین صورت ھے ۔ انسان بھی اس نقطۂ نظر کے تحت میکانکی قوانین کا پابند ھے اور فطرت کے ھاتھوں میں ایک کھلونے کی حیثیت رکھتا ھے ۔ مادی نظام کائنات میں اقدار حیات اور اخلاق بے معنی الفاظ ھیں۔ یہ نظریہ روح اور خودی جیسے وجود سے بھی منکر ھے ۔ تاھم اب جدید سائنسوں کی تحقیقات نے مادہ کو بھی ایک مستقل بالذات اور جامد وجود کی حیثیت کی نفی کر دی ھے بلکہ اب مادہ حوادث کا ایک پیہم سلسلہ ھے ۔ نظریۂ اضافیت نے زمان و مکان کے نیوٹنی تصور کو یکسر بدل کر رکھ دیا ھے ۔ جامد اشیا اپنی تبدیلی کے با وصف زماں میں استقرار نہیں رکھتیں[۲] ۔ فطرت کوئی ایسا وجود جامد نہیں جو

---

۲ ۔ اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید از اقبال ، ترجمہ نذیر نیازی ، ص ۳۲

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک غیر متحرک خلائے مکانی میں تیرتا پھر رہا ہے بلکہ یہ حوادث کی ایک مخصوص ترتیب و تنظیم ہے جس میں ایک طرح کا مسلسل تخلیقی میلان پایا جاتا ہے جس کو ہمارے تصورات منفرد اور غیر متحرک اشیا میں تقسیم کرتے رہتے ہیں ۔

کائنات کی دوسری توجیہہ نفسی طور پر کی جاتی ہے ۔ اس نظریے کے تحت کائنات کی اصل نفس یا ذہن ہے اور یہ عالم مادی اسی نفسی حقیقت کا پرتو یا عکس ہے ۔ خارجی عالم کا وجود ہمارے ذہن کی موضوعی صورت حال پر موقوف ہے یعنی اسے ہمارا تخیلی ذہن ہمارے لئے تشکیل دیتا ہے ۔ ہمارا نفس ہی اس عالم میں ترتیب و تنظیم کا سبب بنتا ہے ۔ ذہن دنیا کے مظاہر کو ایک دوسرے سے جدا اور خود اپنی ذات سے جدا تصور نہیں کرتا ۔ یہ نظر غائر دیکھیے تو یہ نظریہ ہمہ اوستی فلسفہ کا ایک رخ معلوم ہوتا ہے ۔ گویا نظریۂ مادیت اور نظریۂ نفسیت دونوں اپنی اپنی انتہائی شکل رکھتے ہیں لیکن اقبال کے نزدیک انسان ہود و عدم کا ایک طلسم ہے کیونکہ یہ نہ تو مطلق روح ہے اور نہ ہی مطلق جسم بلکہ یہ ان ہر دو کے امتزاج سے ظہور میں آتا ہے ۔ اقبال کے یہاں ہر چند کہ فلسفۂ خودی کا تصور خالص داخلیت کا معاملہ ہے تاہم وہ اس عالم خارجی کے وجود سے منکر نہیں ، یعنی انفس و آفاق کا عالم حقیقی ہے[1] ۔ ذات باری تعالیٰ اپنی نشانیاں نفس انسانی اور عالم فطرت کے ہر دو واسطوں سے ظاہر کرتی ہے۔ مادی اور نفسی ہر دو عالم کے یہ منفرد تجربات بڑی اہمیت کے حامل ہیں ۔ خود انسان کی اپنی فطرت تنوع و کثرت کے لا تعداد پہلو رکھتی ہے ۔ چنانچہ اس تجربہ میں معروض و موضوع کا جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کو یکسر ختم کر دینے کی چنداں ضرورت نہیں بلکہ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان ہر دو تجربوں میں باہم ایک عضوی تعلق کی تلاش کی جائے تاکہ ان میں باہم مغائرت باقی نہ رہے ۔ انسان میں اپنی ذات اور عالم خارجیہ کا ایک دائمی احساس موجود ہے جسے فریب نظر نہیں کہا جا سکتا ۔ چنانچہ اقبال اسے یوں بیان کرتا ہے :-

---

۱۔ اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید از ڈاکٹر اقبال ، ص ۱۲۰

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں الجھی ہوئی
روح کس جوہر سے ہے، خاک تیرہ کس جوہر سے ہے
میری مشکل؟ مستی و شور و سرور و درد و داغ
تیری مشکل؟ مے سے ہے ساغر، کہ مے ساغر سے ہے
ارتباط حرف و معنی؟ اختلاط جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

اقبال کے نزدیک شعور یا روح مادے سے ایک بالا تر حقیقت ہے اور اصول حیات مادے سے آزاد ایک وجود رکھتا ہے۔ مادہ اخلاق و اقدار کی تخلیق کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر یہ انسان باوجود اپنی مادی ساخت کے ایک ایسا وجود ہے جو اقدار کی تخلیق پر قادر ہے اور اپنی اسی صفت کی بنا پر وجود تمام موجودات عالم پر فضیلت رکھتا ہے۔ خارجی عالم کی صفات فی نفسہ اس میں موجود نہیں بلکہ یہ ہماری اضافت ادراکی کے باعث ظہور میں آتے ہیں۔ حیات مادے سے جدا بھی ہے اور اس میں سرایت کئے ہوئے بھی۔ اور جونہی انسان میں شعور و آگہی کا نفوذ ہوا انسان کی آزادانہ حیثیت کی ابتدا ہوگئی اور رفتہ رفتہ زندگی ایک ایسے مرتبۂ وجود کی منزل پر پہنچ گئی جہاں اسے ذہن سے تعبیر کیا جانے لگا۔ چنانچہ اسی منزل کی صفت خودی یا شعور ذات ہے۔ جس کے باعث انسان کو مرکزیت حاصل ہے اور یہ ایک جدا قوت کی حیثیت سے اپنے راستہ کا تعین از خود کرتا ہے:

ضمیر کن فکاں غیر از تو کس نیست
نشان بے نشاں غیر از تو کس نیست
قدم بے باک تر نہ در رو زیست
بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

گویا انسان کے اختیار کی کوئی حد نہ رہی۔ وہ قید زمان و مکاں سے آزاد ہوگیا۔ زمان و مکاں اس کے حلقہ بگوش بن گئے۔ یہی انسان آیہ کائنات کا حقیقی مقسوم و مفہوم ٹھہرا۔ حیات کے ارتقا کی اصل غایت یہ ہے کہ زندگی مادے سے ارفع و بلند ہوکر ایک اخلاقی اور روحانی نصب العین کے فروغ کا سبب بنے۔ زندگی کسی مقررہ چھاپ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی یکسانیت کا نام بھی نہیں بلکہ نئی نئی خواہشات اس میں ہر آن ایک دنیائے صد رنگ کی ایجاد کا باعث بنتی رہتی ہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ دائمی طور پر کچھ نہ کچھ ہوتے رہنے کی صورت حالات ہے۔ اس کی مستقل فعلیت کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ دوران سفر میں رہے اور منزل پر کبھی نہ پہنچنے پائے۔ منزل کا استقرار دراصل فنا کے مترادف ہے اور بقا ایک حرکت لا متناہیہ کا دوسرا نام ہے جسے عرف عام میں ارتقا کہتے ہیں :۔

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شان وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوق پرواز ہے زندگی
سفر زندگی کے لئے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز

غرض کہ کائنات کے اس کارخانۂ روز و شب میں جس طرح ذہن یا نفس فعال، ساکن و جامد مادے سے اعلیٰ تر حقیقت ہے، اسی طرح ذات واجب تعالیٰ ان ہر دو حقیقتوں، یعنی بے حس مادہ اور ذہن فعال سے بالا تر حقیقت ہے اور جو ان کی خالق ہے۔ یہی اصول ناظمہ یا ذات واجب زمان و مکان کی پابندیوں سے بے نیاز اور قیام عالم ہے۔ چنانچہ اقبال اس تصور کو اپنے الفاظ میں یوں بیان کرتا ہے [۱] :۔

" زندگی کی خصوصیت تشخص و تفرد ہے۔ ہمہ گیر زندگی کسی حیثیت کی حامل نہیں۔ خدا بھی ایک فرد ہے اگرچہ وہ یکتا و بے مثال ہے۔ میکٹگرٹ کہتا ہے کہ کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے لیکن اس مجموعہ میں ربط و تطابق پایا جاتا ہے۔ کائنات بذاتہ حتمی اور مکمل نہیں بلکہ وہ جبلی اور شعوری مساعیوں کا ثمر ہے۔ ہمارا قدم بتدریج انتشار سے ارتباط کی جانب

۱۔ اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید از اقبال، ترجمہ نذیر نیازی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اٹھ رہا ہے ۔ ہم میں سے ہر ہر فرد اس تدریجی تکمیل کے عمل میں معاون ہوتا رہتا ہے ۔ افراد کائنات کی تعداد کا کوئی تعین نہیں ۔ ہر آن نئے نئے افراد کا اضافہ ہو رہا ہے جو وجود پاتے ہی تکمیل کائنات کے عمل میں معاونت کا فرض انجام دینے لگتے ہیں ۔ کائنات کوئی عمل مختتم نہیں بلکہ یہ تکمیل کے مدارج طے کر رہی ہے چنانچہ اس کے بارے میں قطعی اور اذعانی حقیقت کے طور پر کوئی بات نہیں کہی جا سکتی ۔ عمل تخلیق ایک فعل جاریہ ہے اور انسان اس عمل میں شریک ہے ۔ وہ جس حد تک کائنات کے غیر مربوط حصے میں ربط و تنظیم پیدا کر پاتا ہے ، اسی قدر انسان کو اس تخلیقی عمل میں معاون قرار دیا جا سکتا ہے ۔ قرآن حکیم میں خدا کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے ـــ یعنی ، تبارک اللہ احسن الخالقین ۔ ،،

اقبال توحیدیہ کائنات کے سلسلے میں ہیگلی نقطۂ نظر اور وحدت الوجودی نقطۂ نگاہ سے اتفاق نہیں کرتا ، کیونکہ یہ دونوں نقطۂ نگاہ فردیت کو کلیت میں جذب کر دینے کی تعلیم دیتے ہیں جو مذہبی اور اخلاقی مقصود کے قطعی منافی ہے جبکہ اقبال فرد کو اپنی انفرادیت کو قائم رکھنے کی تلقین کرتا ہے ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کا قول ہے کہ تخلقو با خلاق اللہ یعنی اپنے اندر صفات ربانی پیدا کرو ۔ انسان جس قدر خدا سے مماثل ہوگا اسی قدر اس میں شان یکتائی پائی جائے گی ۔ اقبال کہتا ہے کہ حیات فرد کا دوسرا نام ہے اور فرد کی اعلیٰ ترین صورت یا قدر ،، خودی یا ایغو ،، ہے ۔ حالانکہ جسمانی اور روحانی طور پر انسان ایک مستقبل بالذات مرکز ہے تاہم وہ ابھی فرد کامل (مرد مومن) کے مرتبہ تک نہیں پہنچ سکا ہے ۔ فرد خدا سے جس قدر قرب حاصل کرے گا اسی قدر وہ اپنی ذات میں کامل کہلانے کا مستحق ہوگا ۔ تاہم قربت اللٰہیہ سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ انسان خود کو خدا کی ذات میں فنا کرکے اپنی انفرادیت سے محروم ہو جائے یا اسے گم کر دے ۔ اس تصور سے اقبال کے رجائی ذہن کا پتہ چلتا ہے ۔ اقبال کے خیال میں انسان کا منشا و مقصود در اصل یہ ہونا چاہئے کہ وہ خدا کو خود اپنی ذات میں جذب کر لے ۔ گویا جز کا کل کی جانب کھینچ کر جانا ، ایک

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طرح کی ناتوانیت و ضعف کے مترادف ہے ۔ بر خلاف اس کے اس کا یہ تصور کہ جز کو خود اس درجہ توانا اور قدر کامل ہونا چاہئے کہ باوجود اپنی تمام تر کاملیت اور برگزیدگی کے کل از خود کشاں کشاں جز تک پہنچے اور اسے اپنے آپ سے ہم آغوش کر لے یہی اقبال کا تصور خودی ہے ۔ ۱

۳ - تصور خدا

اقبال کے نزدیک ''خودی،، ایک قوت ناظمہ ہے جسے صرف ذہنی کیفیات کا مجموعہ نہیں کہا جا سکتا ۔ یہ ایک ایسی قوت ناظم ہے جو ہمہ وقت تفاعل کی حالت میں رہتی ہے ۔ اسی قوت فعال کے باعث ہم اس تمام عالم مادی کا بطور وحدت مشاہدہ کرتے ہیں ورنہ یہ جہان رنگ و بو تو بہ ہمہ جہت منتشر ہے ۔ خودی یعنی انسانی ذہن کی ساخت اور کائنات کی پوری ساخت میں جب تک مکمل ہم آہنگی کی صورت حال نہ پیدا ہو جائے اس وقت تک نہ تو ہم اس فطرت کو بہ تمام و کمال سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہی اس حیات کو ۔ سالہا سال کا شعوری تجربہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ذہن انسانی (موضوع) کو عالم فطرت (معروض) سے باہم مطابق بنانے کا ایک بہترین اور موثر ذریعہ ذات واجب الوجود کا حتمی ایقان ہے اور ذات واجب کا تصور بالذات ''آزادی و اختیار،، کا ایک اصول ہے بدل ہے جو انسان پر انتخاب کے بے شمار دروازے کھول دیتا ہے ، یہاں تک کہ نتیجتاً فطرت کماحقہ انسان کے اشاروں پر چلنے لگتی ہے لہذا اس مسلسل ارتقائی عمل اور انتخابی صورت حال کی محرک کوئی نہ کوئی موثر و با شعور ہستی ہی ہو سکتی ہے جو انسان اور اس عالم فطرت سے جدا اور بالا تر وجود رکھتی ہو اور جس کی صورت حال یہ ہو کہ یہ ایسا وجود مطلق ہو جو انسان اور عالم فطرت سے ماورا ہوتے ہوئے بھی ان ہر دو حقائق سے وابستہ ہو ۔ جس طرح انسان کا اپنا وجود فطرت سے بالکل ممیز ایک وجود ہے ۔ پھر بھی یہ فطرت سے اپنا ایک راست تعلق رکھتا ہے ۔ یہ ہماری نفسی دشواری ہے کہ ہم حقیقت و عین میں

---

۱ ۔ فکر اقبال از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تضادات کا مشاہدہ کرتے ہیں ۔ خدا ایک ایسا وجود ہے کہ جہاں حقیقت و عین دونوں اس کے وجوب میں ضم ہو جاتے ہیں اور خودی کا کمال و ہنر بھی اسی امر میں ہے کہ دونوں میں کوئی دوئی باقی نہ رہ جائے اور بالاخر وہ حقیقت و عین دونوں پر غالب آ جائے ۔ شعور کے اسی مرکزی نقطے سے عالم کی وحدت آشکار ہو جاتی ہے ورنہ یہ نفس عالم فطرت کی گوناگونیوں اور کثرت میں گم ہو کر رہ جائے ۔

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

اقبال کہتا ہے کہ ایک الوہی حقیقت کا مشاہدہ انسان خود اپنے ہی وجود کی گہرائیوں میں ڈوب کے کر سکتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ وجود ربانی کے ساتھ ساتھ انسانی خودی کا تصور بھی منسوب ہے ۔

از ہمہ کس کنارہ گیر صحبت آشنا طلب
ہم ز خدا خودی طلب ہم ز خودی خدا طلب

اقبال کہتا ہے کہ نفس انسانی یا خودی فہم و عمل کا وہ مرکزی نقطہ ہے جو جسم ناسی میں تحرک کا سبب بنتا ہے اور یہی فرد کی بقا نیز اس کی بہبود کا اصل سرچشمہ ہے ۔ یہی نفس انسان میں انتخاب و اختیار کے اصول کا نفوذ کرتا ہے تاکہ اسے مدبرات عالم کا وجدان و ادراک حاصل ہو جائے ۔ معرفت ربانی بغیر عرفان نفس کے ناممکن ہے ۔ خلاق عالم کی اصل حقیقت کو سمجھنے کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کہ انسان پہلے اپنی فطرت کے تقاضوں کو سمجھے ۔ خدا ، خودی اور عالم فطرت کے مابین ایک رشتہ ہے اور یہ اس وجہ خود انسان غیر فانی اور ابدی ہے ۔ خودی خدا کے اسرار کو بے نقاب کرتی ہے اور خدا سے خودی کا فروغ و نمود بہ تمام و کمال ظہور پاتا ہے ۔

نمود اس کی نمود تیری ، نمود تیری نمود اس کی
خدا کو تو بے حجاب کر دے ، خدا تجھے بے حجاب کر دے

ذات خداوندی اپنے اسما و صفات میں متعین ہو کر اس عالم مشہود میں ظہور کرتی ہے ــ کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

و تعرفت الهیم فعر فونی ۔ اس کی توجیہہ اقبال نے اس طور پر کی ہے کہ ذات باری تعالیٰ خود گہر زندگی کی جستجو میں مضطرب و بے چین رہتی ہے کیونکہ یہ گہر نایاب بھی اسی ایک بحر عظیم کا قطرۂ سیمابی ہے ۔ انسان ایک کائنات اصغر ہے جس پر حقیقت الوھی کے اسرار از خود منکشف ہوتے چلے جاتے ہیں اور اسے پیہم یہ احساس ہوتا رہتا ہے کہ انسانی روح اور واجب الوجود کے مابین جو ایک دیوار تھی وہ ہٹ گئی ۔ گویا اقبال کے نزدیک انسانی وجود میں شعور سے بھی زیادہ موثر اور اہم شے اس کی روح ہے جو اس کا رشتہ اس ذات الوھی سے جوڑتی ہے ۔ تاہم اس روحانی تجربہ کی حالت میں بھی خودی اپنے وجود کو فنا نہیں کرتی اور نہ ھی اسے ایسا کرنا چاھئے بلکہ اسے اپنے آپ کو ایک وجود متمیزہ کی حیثیت سے ایک دائمی استقرار عطا کرتے رہنا چاھئے ۱۔

اقبال کے نزدیک وجود یا ھستی دائمی طور پر وقوع ہوتے رہنے کی ایک مستقل حالت کا نام ہے ۔ ثبات بس ایک تغیر کو ہے جہاں سکون جیسی کوئی شے موجود نہیں ۔ تغیر و تحرک اور نمو کائنات کے خمیر میں سرایت کئے ہوئے ہیں ۔ ہر لمحہ گویا ایک ایسا واسطہ ہے جو مظاہر کونیہ کو نئی نئی تراکیب اور صورتوں سے متصف کرتا رہتا ہے ۔ مگر یہ حادثات اور وقوعات امور اعتباری ہیں ۔ کائنات میں ایک آفاقی تغیر و تبدل در اصل ذات خدا وندی کے شتون میں سے ایک شان ہے جیسا کہ کل یوم ھو فی شان سے ظاھر ہوتا ہے ۔ تغیر کی اس سے بہتر توجیہہ نہیں کی جا سکتی ۔ صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں کوئی خلل نہیں پڑتا ۔

ذات احدیت جو ایک وجوب محض ہے اسما و صفات سے مبرا و منزہ ہے ۔ یہ خلق و مجاز سے ماورا ہے ۔ ہر دم اس متغیرہ عالم میں ذات احدیت ھی سے انسان کو ایک استقلال میسر آتا ہے ۔ کون و فساد اور شکست و ریخت کے اس سیل رواں کے درمیان ایک وھی ذات ہے جسے ازلی و ابدی کہا جا سکتا ہے اور یہ وجوب ذاتی زماں و مکاں کی

---

۱ ۔ اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید از اقبال ۔

۲ ۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان ، ص ۳۰۰ ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پابندیوں سے بالا تر ہے ۔ یہ وجوب ذاتی خلق و حق دونوں پر غالب ہے ۔ حق تنزیہی شان ہے اور خلق تشبیہی شان ہے ۱ ۔ چنانچہ اس وجوب محض کا مدرک ہونا محال ہے ۔ صرف اس کی صفات کا علم ہم کو ہو سکتا ہے ۔ اس کے بعد اقبال کہتا ہے کہ چونکہ انسان بھی خودی کا حامل ہے اور ذات واجب بھی ایغو سے عبارت ہے اس لئے ان دونوں میں ارتباط کا عنصر ہونا ناگزیر ہے ۔

خودی را از وجود حق وجودے
خودی را از نمود حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تا بندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نہ بودے

اقبال تحقیق و جستجو کے ہر دو واسطوں سے یہ پر زور اپیل کرتا ہے کہ انہیں خودی اور خدا کی تلاش میں ہمہ وقت مصروف عمل رہنا چاہیے اور ان ذرائع کو وہ عقل و عشق قرار دیتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ یہ انسان کو اس مخمصے سے نکالنے میں پوری سعی کریں ۔ اقبال حیران ہے کہ آخر فراق میں یہ وصال کی صورت کا اسرار کیا ہے ؟ اس کا خیال ہے کہ فہم و ادراک کا کوئی نہ کوئی ایسا اساسی اصول ضرور دریافت ہونا چاہیے،، جو انسانی عقل سے بالا تر ہو اور اس اصول کا سر چشمہ '' وجدان ،، ہو ۔ وہ کہتا ہے کہ انسان میں اس قابلیت کا نفوذ صرف اسی وقت ممکن ہے جب کہ عقیدت ، حسن عمل اور توفیق خداوندی انسانی کردار کے جز لاینفک قرار پائیں ۔

فلسفۂ وحدت الوجود کی رو سے ذات واجب کائنات اور انسان میں جاری و ساری ہے ۔ تمام عالم فطرت ایک فریب نظر ہے اور اس میں ایک الوہی ارادے یا اصول وحدت کی جلوہ فرمائی ہے ۔ ذات اور صفات محض ظنی اور اعتباری صورت حال ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ظواہر عالم محض شیون ہیں ۔ لا موجود الا اللہ کے اصول کی رو سے اللہ ہی ہر شے میں موجود ہے ۔ حق تعالیٰ کا وجود کائنات میں اس طور پر سرایت کئے ہوئے ہے جس طرح صور نوعیہ اپنے افراد میں مخفی ہیں ۔ صفات ، افعال و آثار عین ذات ہیں اور یہ کونیاتی مدارج اور

---

۱ ۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان ، ص ۳۰۰ ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اشکال ذات واجب کے ھی اعراض ھیں ۔ اس فلسفہ کے تحت انسان کو اپنی مقید انا کو ذات الٰھیہ کی مطلق انا میں فنا کر دینا چاھیے مگر اقبال اس ھمہ اوستی فلسفہ کا قائل نہیں ۔ وہ کہتا ھے کہ یہ فطرت انسانی ھے کہ وہ اپنی ذات کو ذات خداوندی سے علیحدہ متصور کرے ۔ کیونکہ حقیقت مطلقہ کی تحقیق میں انسان کی نارسائیوں کی صورت حال ھی در اصل انسان کو متحرک بنائے رکھتی ھے اور عمل پیہم اور جہد مسلسل انسانی کردار کے لئے ایک ناگزیر وصف کی حیثیت رکھتے ھیں ۔ فراق ھی وہ نعمت عظمیٰ ھے جو عالم وصال میں بھی باقی رھنا چاھیے ۔ فراق کا شدید احساس ھی در اصل انسانی شخصیت کے فروغ و نمو میں معاون ھوتا ھے ۔ غم فراق ھی ایک محکم انائے انسانی کا سبب بن سکتا ھے ۔

اقبال کہتا ھے کہ انائے مطلق کی تخلیقی قوت میں افعال و تصورات کا امتزاج ھوتا ھے اور یہی افعال و تصورات متنوع و منفرد وحدتوں کی صورت میں معروض کائنات میں ظاھر ھوتے رھتے ھیں ۔ یہ تمام عالم مادی جواھر منفردہ کی میکانکی حرکت سے لے کر انسان کے تصور اختیار و انتخاب تک ذات واجب ھی کی کار فرمائی ھے ۔ قوت الٰھیہ کا ھر جوھر منفرد اپنی ذات میں مثل ایک ایغو کے ھے خواہ وہ کتنا ھی کم تر و ادنیٰ کیوں نہ ھو ۔ انسانی ھستی کے روپ میں ایغو اپنے نقطۂ کمال کو پہنچتی ھے اور ذات مطلقہ وجود کی مرکزی ایغو ھے جو انسان کی شہہ رگ سے بھی زیادہ قریب ھے ۔ آیت نحن اقرب الیہ من حبل الورید میں اسی حقیقت کا اظہار ھے ۱ ۔

تاھم اقبال کے خیال میں انسانی روح کی تخلیقی آزادی سے یہ مراد نہیں ھوا کرتی کہ وہ اپنے معبود کی عبدیت کے دائرے سے خارج ھو جائے ۔ خالق و مخلوق کے مابین بلا تفریق وحدت کا پیدا ھونا ممکن نہیں اور نہ ھی اسلامی نقطۂ نظر اس نو افلاطونی داخلیت سے کوئی مطابقت رکھتا ھے ۔ شیخ اکبر حضرت ابن عربی نے اپنے اس قول میں اس مسئلہ کی تصریح کی ھے :-

---

۱ - فکر اقبال از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

" الرب رب و ان تنزل والعبد عبد و ان ترقیٰ ـــ "
یعنی رب خواہ کتنی ہی پستی تک اتر آئے عبد نہیں بن سکتا اور اسی طرح عبد خواہ رفعتوں کے کسی بھی منتہا کو پہنچ جائے وہ رب یا معبود کے درجہ پر فائز نہیں ہو سکتا ۔

حیات مطلقہ یا انائے کامل کی وحدت اسلام کا مرکزی نقطہ ہے ۔ یہ انائے کامل ایک ایسا وجود ہے جو عالم فطرت سے مستغنی ہے ۔ یہ وجود مطلق اپنی تمام تر صفات جاریہ سے کہیں بلند و برتر حیثیت کا حامل ہے کیونکہ خود اسما و صفات کا یہ عالم بھی محض اعتبارات کا ایک سلسلہ ہے ۔ ذات احدیت تمام اعتبارات سے منزہ ہے جو ایک مجرد صورت حال ہے ۔ اس خیال کے تحت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال وحدت وجود کے بجائے وحدت وجوب کا معترف تھا ۔ ذات ربانی کی ہستی بہ حیثیت انائے کامل کے معین و ماورا ہے ۔ اقبال کہتا ہے کہ ذات واجب کے ساتھ وصل کے لمحات میں انسان کو چاہیے کہ وہ اس کے حضور میں اپنی خودی کو فنا نہ ہونے دے بلکہ وصل کے دوران فراق کے احساس کو زندہ رکھے کیونکہ انسانیت کا اعلیٰ ترین مقصود و مرتبہ یہ ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کو قائم رکھتے ہوئے اس ذات واجب کے مقابل آئے اور اس بات کی کوشش کرے کہ ارادۂ خداوندی خود اس کی " خودی " کو ہم آغوش بنانے کے لئے بے قرار ہو جائے ۔ اقبال کے نزدیک انسانی انا اس قطرۂ شبنم کی مانند ہے جسے اس بحر ناپیدا کنار میں فنا ہو جانے کا اذن عام تھا مگر اس اذن عام کا جواب اس قطرۂ شبنم نے اس طرح دیا :-۲

من عیش ہم آغوشی دریا نہ خریدم آں بادہ کہ از خویش ربائدنہ چشیدم

از خود نہ رمیدم
ز آفاق بریدم
بر لالہ چکیدم

---

۱ ۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان ، ص ۱۶۴ ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

۴ - مسئلۂ وحدت

وحدت الوجودی نقطۂ نگاہ کے تحت اس عالم فطرت میں ایک ”اصول وحدت“ جلوہ گر ہے مگر ہمارے نفسی تجربہ میں شب و روز کسی وحدت کے بجائے ایک کثرت لامتناہی کا عالم ظاہر ہوا کرتا ہے اور فہم و عقل کے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ ان حقائق سے منکر ہو جائے۔ تو پھر ان متنوع مظاہر کے پس پشت جو وحدت کار فرما ہے، انسان کے لئے اس کے علم کا حصول کیونکر ممکن ہے؟ وحدت وجود کے تحت خدا اور انسان کے مابین کسی قسم کا امتیاز قائم کرنا ایک بے معنی بات ہے۔ انسانی وجود کی اہمیت کا راز ”وجود ربانی“ سے پیوستہ رہنے میں ہے ـــ مگر خود ”ذات الٰہیہ“ کا انحصار انسانی وجود پر ہو یہ بات قابل فہم نہیں۔ اس نظریہ کے تحت کسی اخلاقی نظام کی توقع بھی ایک مہمل بات ہے۔ یہ صورت حال اسلامی نقطۂ نظر کے قطعی منافی ہے۔ اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عبد اور معبود میں فصل برقرار رہنا چاہئے اور ساتھ ہی انسان و کائنات میں امتیاز ضروری امر ہے ورنہ پھر تخلوا باخلاق اللہ کا آخر مفہوم کیا ہو سکتا ہے جو انسانی ارتقا کی جانب ایک واضح اشارہ ہے۔

انسان کے لئے اقدار کا تعین صرف اسی وقت ممکن ہے جب انسانی خودی کو ذات واجب سے علیحدہ اور آزاد متصور کیا جائے۔ کیونکہ عالم فطرت میں ذات مطلق کے حلول کے مسئلے سے اشیا میں تفریق و تمیز نا ممکن ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس اگر ذات مطلق کو اس عالم مادی سے بالکل ماورا تصور کیا جائے تو پھر خدا کی حیثیت اس کائنات میں محض ایک ”تماشائی“ کی سی رہ جاتی ہے۔ ذات خداوندی کا کوئی تشخیص و تجسم نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس عالم فطرت میں صور و اشکال کی صفت سے کوئی شے بری نہیں جس کے لئے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں کہ یہ ہمارے روزمرہ کا مشاہدہ ہے۔ فطری ظواہر کے اختلاف میں اور بنی نوع انسان کے اعمال کے تنوع میں اتحاد و اتفاق کا سبب وہی ایک فعلیت مطلقہ ہے جو کثرت عالم میں توازن و ارتباط پیدا کرتی ہے۔ انسان میں یہی مرکزی نقطہ خودی یا تحقق ذات کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ تاہم تحقق ذات کے باوجود خودی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تغیر پذیر رہتی ہے ۔ چنانچہ اسے اپنے استحکام کے لئے اس ذات الٰہیہ کا سہارا لینا پڑتا ہے کیونکہ یہی ایک ذات ایسی ہے جو بے عیب و لازوال ہے ۔ انسان کے تحقق ذات کے تکملے کا امکان اس امر میں ہے کہ وہ اپنے اندر صفات ربانی کو زیادہ سے زیادہ پیدا کرے مگر اس سے یہ مراد ہرگز نہیں کہ انسان اپنی خودی کو ذات واجب میں گم کر دے بلکہ اس کا کمال یہ ہے کہ وہ اس کیفیت وصل میں بھی فصل کے احساس کو برقرار رکھے ۔ اقبال کہتا ہے کہ موتی اگرچہ آغوش بحر میں گم ہوتا ہے تاہم ''آب بحر،، اور ''آب گہر،، میں زمین و آسمان کا فرق ہے ۱ :-

وصال ما وصال اندر فراق است
کشود این گرہ غیر از نظر نیست
گہر گم کردۂ آغوش دریاست
و لیکن آب بحر، آب گہر نیست

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ذات واجب‌الوجود اس عالم فطرت میں ایک حد تک جاری و ساری ہے اور ایک حد تک اس سے ماورا بھی ۔ اس صورت حال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ ذات اقدس، عالم موجودات اور انسان سے بلند و برتر وجود کی حامل ہے چنانچہ اس ذات بے ہمتا و با کمال تک پہنچنا انسان کا اخلاقی و روحانی مقصود عین ہے۔ اس دنیا میں اقدار کا وجود ذات خدا وندی سے مربوط ہے اور ہم اسی ذات کے اعتبارات کے پس پشت ایک ایسی ''حقیقت مطلقہ،، کی جستجو کرتے ہیں جو اس عالم فطرت کو متحرک بنائے رکھتی ہے ۔ اسی تصور مطلقہ کو ہم عدل و حسن اور خیر کے تصورات کا نام دیتے ہیں ۔ ہمارے لئے اس ذات کا مکمل علم نا ممکن ہے۔ تاہم ہم اس کا احساس ضرور کر سکتے ہیں اور یہ احساس ہمارے واردات قلبی پر موقوف ہے ۔ اس کا وجود زماں سے بالاتر ہے ۔ ذات خداوندی کے کمالات بالقوۃ لا محدود ہیں یعنی یہ اساسی طور پر مادی عالم سے جدا ہیں ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح سے لا متناہیت یعنی Infinity

---

۱ ۔ روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین ، ص ۲۲۳ ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا تصور ریاضیات کے محدود اعداد میں ہی موجود ہوتا ہے تاہم یہ تصور ان اعداد سے ماورا ایک تصور کی حیثیت بھی رکھتا ہے ۔ خدا کی ذات ہمارے مشاہدے کی دنیا سے علیحدہ نہیں ہوتی ۔ اس حقیقت مطلقہ کی ماورایت سے مراد ، اس کی اس عالم فطرت سے خارجیت نہیں ہوا کرتی بلکہ یہ تو ایک ایسا داخلی وجود ہے جس کا علم صرف وجدان سے ہی حاصل ہو سکتا ہے :۔

مشام تیز سے ملتا ہے صحرا میں 'نشاں ، اس کا

غرض کہ ماورایت اور داخلیت میں کوئی حد فاصل قائم کرنا ایک ٹیڑھی کھیر ہے اور ان کی تشریح و تصریح لطیف ترین احساسات کے پیچیدہ ابہام سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی ۔ خدا کی ماورایت کا تصور انسان کے لئے ایک مقصود حیات کو جنم دیتا ہے اور پھر اس کی پوری زندگی اسی منزل کی جانب رواں دواں نظر آتی ہے گویا یہ ہی صورت انسان کے لئے محرک ارتقا ثابت ہوتی ہے چنانچہ اس طور پر جستجو اور ایک دائمی نا رسائی کے احساس سے انسان عمل پیہم اور صلۂ حیات کی قدر سے متصف ہوتا ہے اور بالآخر وہ ایک مرد دلیر کا مرتبہ پالیتا ہے ۔ یہی مرد دلیر اقبال کا مرد مومن ہے ۔ وہ انفس و آفاق کا رمز آشنا بن جاتا ہے اور یوں وہ الوھیت خداوندی کے اسرار کا عرفان حاصل کر لیتا ہے ۔ گویا اقبال کے نزدیک تخلیقی انا کی معراج سکون مطلق میں نہیں بلکہ اس انا کا کمال اس کی مسلسل فاعلیت میں پوشیدہ ہے ۔ ذات واجب الوجود جو خود مکتفی ہے اپنے اندر امکانات کا ایک عالم بسیط لئے ہوئے ہے اور تخلیق کے اسی دائمی امکان کا نام ''ارتقا،، ہے ۔ اسی تخلیقی عمل سے اسما و صفات وجود پاتے ہیں جسے ایک شان واحدیت کہا جاتا ہے اور الوھیت شان احدیت اور شان واحدیت دونوں پر غالب ہے چنانچہ یہی اصول توحید یعنی الوھیت فعال ، کائنات اور نفسی زندگی کا ایک فعال عنصر ہے جس سے اس مادی عالم کی گوناگونی کی صحیح توجیہہ کا امکان پایا جاتا ہے ۔ اثبات توحید کے بغیر زندگی اپنی اساسی و مرکزی حیثیت کی تحصیل میں ناکام رہتی ہے ۔ گویا اقبال نے اس طرح '' خودی ،، کے سر نہاں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کو لا الہ الا اللہ کی شان احدیت میں ڈھونڈ نکالا ہے ۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک انسان کی یہی سہم جوئی اس کی حیات کو با معنی اور بامقصد بناتی رہتی ہے ۔

۵ ۔ مسئلۂ خودی

اقبال کی تمام فلسفیانہ مساعی میں اس کا فلسفۂ خودی سب سے زیادہ موثر حیثیت و اہمیت کا حامل ہے مگر یہ ایک عجب المیہ ہے کہ جہاں ایک طرف اہل مغرب نے اس کے فلسفۂ خودی سے پہلو تہی کی وہیں دوسری جانب مشرقی فکر میں اقبال کی قدر شناسی کا حال یہ ہوا کہ وہ ایک کورانہ پرستش کی صورت اختیار کر گیا جب کہ ہونا یہ چاہئے تھا کہ اس کے پورے نظام پر ہر دو مکاتب فکر کی جانب سے دیانتدارانہ تحقیق ہوتی اور ایک جامع فکری نظام کو دنیا سے روشناس کرایا جاتا ۔ بہر حال ہم یہاں اقبال کے اس فلسفہ کے چند نمایاں پہلوؤں کو اجاگر کریں گے ۔

اقبال کا دعویٰ ہے کہ اس عالم فطرت میں خودی ہی صرف ایک حقیقت ہے ۔ اس کا خیال ہے کہ تجربہ کا مرکزی نقطہ خودی ہے جو اس عالم میں تنہا ایک ''حقیقت واحدہ،، ہے ۔ یہ حقیقت واحدہ نہ صرف ہیگل کا ''تصور،، ہے ، اور نہ ہی بریڈلے کا حسی ادراک یا تجربہ ہے ۔ بلکہ یہ ایک مکمل شخصیت ہے جو ایک مستقل جد و جہد یا مستعدی و بیداری یعنی Tension کی حالت میں ہو ۔ گویا بہ الفاظ دیگر شخصیت وہ خودی ہے جو نہ صرف ایسے تاثرات کی حامل ہوتی ہے جو اس کی موجودہ زندگی کے دور ماضی میں خارجی مہیجات کے رد عمل سے وارد ہوتے ہیں بلکہ مزید برآں ازل سے تا ایں دم تمام موروثی تاثرات کی جامع بھی ہوتی ہے ۔ یہ کسی خنجر کی تیز دھار کی مانند ایک متوازن استعداد کی حامل ہے جو ان مہیجات کو اپنی مخصوص کسوٹی پر کستی ہے اور پھر کسی مناسب لیصلے پر عمل پیرا ہوتی ہے ۔ ''یہ ہر تازہ مہیج کی تقبیل و تعبیر کے لئے تناؤ یا مستعدی کی حالت میں رہتی ہے ۔،، اور پھر ''خود اقدامی،، کے ساتھ مناسب عمل اختیار کرتی ہے [۱] ۔

---

۱ ۔ فکر اقبال از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خودی کی اس تعریف میں اگر اس کے کسی پہلو کو ھدف تنقید بنایا جا سکتا ھے تو وہ اس تعریف کا یہ نمایاں فقرہ ھے جسے اقبال خود اقدامی کا نام دیتا ھے ۔ اس سے سوال یہ پیدا ھوتا ھے کہ قانون علیت میں مقید رھتے ھوئے اس خودی کو خیال و عمل کی دنیا میں خود اقدامی کا شرف کیونکر حاصل ھوتا ھے ؟ اقبال اس سوال کے جواب میں کہتا ھے کہ خود اقدامی ایک ایسی استعداد کے ھاتھوں میسر آتی ھے جسے وجدان کہا جاتا ھے ۔ اور یہی وجدان شعور کو حقیقت کے ادراک کا ایک قریب ترین راستہ دکھاتا ھے ۔ مذھب کی اصطلاح میں اس صلاحیت کو ''فیضان الٰہی،، کا نام دیا جاتا ھے اور عام عقیدے کے مطابق یہی صلاحیت ایک طرح کا عطیہ' خداوندی ھے ۔ مگر اقبال اس عطیہ' ربانی اور فیضان الٰہیہ سے متفق نہیں ، بلکہ اس کا کہنا ھے کہ خودی کو فیضان الٰہی کا استحقاق حاصل کرنے کے لئے مستقل جد و جہد اور عمل پیہم درکار ھے اور یہ حصول فیضان الٰہی کا عطیہ نہیں بلکہ اسی جد و جہد کا صلہ ھے اور یہی نہیں بلکہ جو خودی ترقی یافتہ اور مستعدی کی حالت میں ھو اس میں فیضان الٰہی کے لئے ایک مقناطیسی کشش پیدا ھو جاتی ھے ۔ چنانچہ یہ خودی اس فیضان کو اپنے اندر جذب کر لیتی ھے ، بجائے اس کے کہ وہ خود کو اس فیضان الٰہی میں ضم کر دے ۔ گویا خود اقدامی کی یہ صلاحیت خودی کے بطن سے ابھرنی چاھئے کیونکہ یہی صلاحیت اس کی انفرادیت کو برقرار رکھتی ھے ۔ اقبال تجویز کرتا ھے کہ خودی کو چاھئے کہ وہ اپنے ارتقا اور تکملے کے ساتھ ساتھ خود کو زیادہ سے زیادہ منفرد اور یکتا بھی بناتی رھے :-

خودی کو کر بلند اتنا کہ ھر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ھے

مگر پھر سوال اٹھتا ھے کہ آخر خودی کو یہ یکتائی کس طرح حاصل ھو؟ اقبال اس کا یہ جواب دیتا ھے کہ اپنے ماحول سے سرگرم پیکار رھنے اور اپنی نمود و افزائش میں سرگرم عمل رھنے سے تخلیقی عمل کے ھاتھوں خودی کو یہ انفرادیت حاصل ھو جاتی ھے ۔ وہ مزید کہتا ھے کہ خودی محض انفعالی حیثیت میں خارجی مہیجات کی آئینہ دار

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہ ہو بلکہ اسے چاہئیے کہ یہ وجدان کو بروئے عمل رکھتے ہوئے فعال و موثر قدم اٹھائے اور اپنے مخالف محرکات ماحول پر اپنی تشخیص ذاتی کی چھاپ لگائی جائے ۔ خودی کے ساتھ وجدان کی معاونت یہ ہے کہ وہ اخلاقی اور روحانی اقدار کی تخلیق کرتا ہے ۔ گویا ماحول کے خلاف خودی کا حقیقی جہاد اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ یہ جہاد روحانی سطح پر ہو ۔ تاہم یہ مسئلہ ہنوز حل طلب ہے کہ کیا خودی کی پشت پر ایک ایسی محرک قوت کا ہونا ناگریز ہے جو اسے جہاد کے ان پر خطر مرحلوں سے بچاتے ہوئے بخیر و خوبی اس کی منزل کی طرف لے جائے؟ اقبال کے یہاں اس کا جواب یہ ہے ۔ کہ ہاں یہ محرک قوت جوش عشق ہے ۔ یہ عشق درحقیقت اپنی ماہیت و فطرت کے اعتبار سے خودی اور کائنات کے مسائل ایک وجود ہے جس پر تمام کائنات کی اساس ہے اور یہی عشق انسان کی خودی کو اس کی ارفع ترین بلندیوں تک پہنچا کر خدا کی نیابت سے مشرف کرتا ہے :۔

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

۶ - مسئلۂ زمان و مکان

فلسفیانۂ تاریخ کے ہر دور میں مسئلہ زمان و مکاں کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے ۔ پھر بھلا ایک ایسے زمانہ میں جب کہ جدید سائنس کی نئی نئی تحقیقات کے نتیجہ میں جدید ترین نظریات زمان و مکاں کے سامنے آ چکے تھے ، اقبال جیسے مفکر کے لئے یہ کس طرح ممکن تھا کہ وہ اس مسئلے پر غور و فکر نہ کرتا ۔ لہذا ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کے یہاں حرکت و تغیر اور زماں کے تصورات اپنے مخصوص زاویہ نگاہ کے ساتھ پائے جاتے ہیں ۔ چنانچہ یہاں ہم اس کے نظریۂ زماں پر صرف نظر کریں گے ۔

اقبال نے ماہیت زماں کے سلسلے میں " اسرار خودی " کے فلسفہ میں خاصی عمیق فکر سے کام لیا ہے ۔ اس کے خیال میں زمانے کو مسخر کر کے تقدیر پر غلبہ پایا جا سکتا ہے ۔ ہم یہاں اس ضمن میں خود اقبال کے الفاظ میں اس نظریے کی تصریحات پیش کرتے ہیں :۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

'' زمانے کو جب ایک '' عضوی کل ،، کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ھیں ۔ ''لفظ تقدیر کی مسلمانوں اور غیر مسلم علماء کے ھاں بالکل غلط تعبیریں کی گئی ھیں ۔ تقدیر زمانے کی ھی ایک شکل ھے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے ۔ تقدیر وہ زمانہ ھے جو سلسلۂ اسباب کے شکنجے سے آزاد ھو چکا ھو ۔ فہم منطقی اس پر اپنی مخصوص اشکال عائد کر دیتی ھے ۔ مختصراً یوں کہہ سکتے ھیں کہ تقدیر وہ زمانہ ھے جسے ھم محسوس کرتے ھیں ، نہ کہ جس کا ھم تفکر کرتے یا جس کی بابت ھم حساب و اندازہ لگاتے ھیں اگر آپ مجھ سے دریافت کریں کہ بادشاہ ھمایوں اور شاہ طہماسپ کیوں ھم عصر تھے ؟ تو میں اس کی کوئی علت نہ پیش کر سکوں گا ۔ اس کا جواب صرف یہ دیا جا سکتا ھے کہ فطرت کی ماھیت کا تقاضہ یہی تھا کہ مستقبل کے لامتناھی امکانات میں ، ھمایوں اور طہماسپ کی زندگیاں بھی ، جو ان امکانات سے عبارت تھیں ساتھ ساتھ وقوع پذیر ھوں ۔ زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ھے تو وہ اشیا کی ماھیت میں متبدل ھو جاتا ھے ۔ چنانچہ قرآن حکیم میں ھے خلق کل شئی مقدرہ تقدیرا (خدا نے ھر چیز کو پیدا کیا اور اس کی تقدیر و اندازہ مقرر کیا) کسی شے کی تقدیر نہ ٹلنے والا مقسوم نہیں جو خارج سے جبراً عائد کیا گیا ھو ، بلکہ وہ خود شے کی اندرونی دسترس اور رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ھیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے ۔ ان امکانات کا ظہور متواتر طور پر بلا کسی خارجی جبر کے عمل میں آتا ھے ۔ ،،

تاھم ھمارے لئے یہ ایک حیران کن بات ھے کہ آخر زمانہ ھے کیا ؟ یہ تمام دنیا مختلف اشخاص و اشیا یا پھر افعال و حوادث کا ایک الوٹ تسلسل ھے ۔ ایسی صورت میں کیا وقت یا زمانہ کو کسی شے سے تعبیر کیاجا سکتا ھے ؟ تو اس سوال کے جواب میں جو بات ھمارے سامنے آتی ھے وہ یہ ھے کہ زمانہ نہ تو کوئی شے ھے نہ کوئی فعل ، نہ کوئی شخص اور نہ ھی کوئی حادثہ ـــ اور جو کچھ بھی ھو رھا ھے وہ گویا وقت کے اندر ھو رھا ھے ۔ تاھم خود وقت کوئی واقعہ نہیں ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گویا ہم اسے نہ تو جوہر کہہ سکتے ہیں اور نہ ہی عرض ۱۔ وجود کی نوعیت ذاتی خواہ کچھ بھی ہو وہ جن صفات سے متصف ہو کر وجود کی شکل اختیار کرتا ہے، ان میں سے ایک بھی صفت وقت میں نہیں پائی جاتی۔ انسان یہ سوچتا رہتا ہے کہ کیا وقت ازلی و ابدی ہے یا یہ بھی کسی بعید ترین نامعلوم لمحہ میں خلق ہوا تو اگر یہ خود مخلوق ہے تو اس کی تخلیق سے پیشتر بھی، آخر کوئی نہ کوئی لمحہ زمان اپنا وجود رکھتا ہوگا اور اگر ایسا ہے تو پھر یہ کس قدر دلچسپ انکشاف ہوگا کہ اسے بھی تو "وقت" ہی کہا جائے گا۔ قرآن حکیم میں تخلیق کے سلسلے میں جو پیرایۂ اظہار ملتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا نے ان آسمانوں اور زمینوں کو چھ یوم میں خلق کیا۔ مگر ایام کا قرآنی تصور ہمارے ذہنوں کے زمانی تصورات سے مختلف ہے کیونکہ ہمارا زمان کا تصور دراصل، گردش ارض و مہر سے عبارت ہے۔ جس تعبیر کے نتیجے میں ہمارے شب و روز، ہمارے شام و سحر کے پیمانوں میں ڈھل کر ہمارے لئے وقت کے ایک مخصوص سلسلے کو تشکیل دیتے ہیں اور اس تصور زمان کو زیادہ سے زیادہ "مادی زمان" کا نام دیا جاسکتا ہے جو قرآن کے "زمان حقیقی" سے مختلف صورت حال ہے۔ اقبال کی نظر مغربی فلسفہ پر گہری تھی اس نے زمان کے تصور کو بڑی اہمیت دی ہے اور اس مسئلے کو حیات و موت کا مسئلہ قرار دیا ہے۔ کانٹ کے نزدیک زمان و مکاں کا تصور فہم انسانی کے سانچے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ زمان و مکاں مثل عینک کے ہیں جس کی مدد سے انسانی فہم اپنے اطراف میں پھیلی ہوئی کائنات کو علائق و روابط میں منسلک کرتا رہتا ہے۔ گویا زمان و مکاں کا وجود نفسی اور اعتباری ہے۔ مگر اقبال کہتا ہے کہ ماہیت ہستی میں نہ تو زمان ہی کوئی چیز ہے اور نہ مکاں بلکہ

نہ ہے زماں نہ مکاں، لا الہ الا اللہ

اپنے اسی خیال کو اقبال اس طرح بھی پیش کرتا ہے ---

جہان ما کہ پایانے نہ دارد
چو ماہی دریم ایام غرق است

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ھماری یہ بے کراں دنیا وقت کے بحر ذخار میں مثل ایک ماھی سیم تاب کے تیرتی پھر رھی ھے ۔ تاھم وقت کا یہ سمندر ھمارے نفس کے معروض میں کوئی حقیقی شے نہیں بلکہ وقت کا یہ ناپیدا کنار سمندر نفس کے ظرف غیر محسوس میں سمایا ھوا ھے ۔ اقبال کے یہاں زمانہ کی حیثیت عین خودی اور ماھیت وجود ھے ۔ اقبال اور برگساں کے نظریۂ زماں کی دسترس تقریباً ایک جیسی ھے ۔ اقبال نے اپنے نظریۂ زماں کا استنباط اس حدیث قدسی سے بھی کیا ھے ــ " لا تسبو الدھر فانی انا الدھر " ــ یعنی زمانے کو برا نہ کہو کہ میں ھی زمانہ ھوں ۔ اقبال زمانہ کو مجرد و ساکن نہیں سمجھتا بلکہ یہ ایک تخلیقی حرکت کا نام ھے ۱۔ اقبال کہتا ھے کہ زمانہ ایک دودھاری تلوار کی مانند ھے جو اپنی راہ میں آنے والی تمام رکاوٹوں کو راستے سے ھٹاتی ھوئی آگے بڑھتی رھتی ھے۔ اس کا یہ ھی جذبۂ دلیرانہ انسان کے تسخیر کائنات کے عمل میں اسے ماہ و انجم پر کمندیں ڈالنے کے قابل بنا دیتا ھے ۔ زمانہ کوئی ایسی صورت حال نہیں جسے کسی لکیر کی مانند ازل سے ابد تک کھینچ دیا گیا ھو ۔ یہ انقلاب لیل و نہار بھی نہیں ۔ نہ ھی یہاں کوئی امروز ھے اور نہ ھی دیروز ۔ انسان کی کم فہمی زمانہ کو سحر و شام کے پیمانوں سے ناپتی ھے ۔ حالانکہ حقیقت حال یہ ھے کہ جس طرح خدا کا وقت ھمارا وقت نہیں ــ بالکل اسی طرح خودی میں گم اور زندگی اسرار سے آشنا انسان کا وقت بھی ماضی ، حال اور مستقبل میں منقسم کسی مکانی انداز کی شے نہیں بلکہ خودی کی ماھیت حقیقی ایک حیات جاوداں ھے ۔ زمان کوئی ایسا ظرف نہیں جس کے اندر سے ھو کر حیات کا گذران وقوع پذیر ھوتا ھو ۔ بلکہ زمانہ اور حیات کی تخلیقی توانائی ایک ھی چیز کے دو مختلف نام ھیں ۔ سورج کے گرد زمین کی محوری گردش سے پیدا ھونے والا وقت در اصل مادی وقت ھے ۔ حقیقی زمانہ کا اس مادی وقت سے کوئی علاقہ نہیں ۔ وہ لوگ جو لیل و نہار کے اسیر ھیں ، در اصل کم ھمتی اور مردہ حیات کی جیتی جاگتی تصویر ھیں ۔ اقبال کے نزدیک زمانہ کے ھاتھوں میں مرد مومن کی تقدیر

---

۱ ۔ فکر اقبال از ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہوا کرتی بلکہ اقبال کا یہ مرد دلیر زمانہ پر اپنا پورا پورا تصرف و اختیار رکھتا ہے ۔ اس کا یقین ہے کہ جس کے ہاتھ میں زمانے کی تلوار ہے وہ ہی امکانات زمانہ کو معرض وجود میں لانے کا سبب بنتا ہے ۔ زمانہ کی ظاہری ہیت سے ہم آہنگ ہو جانے والا شخص بزدل و کم حوصلہ ہے جب کہ مرد آزاد وہ شخص ہے جو اس زمانہ سے ستیز کے لئے ہمہ وقت آمادہ ہو ۔ آمادگی کی ایک ایسی ہی صورت حال عین تصور حریت ہے جسے اقوام زندہ کا اصل جوہر قرار دیا جا سکتا ہے ۔

یاد ایامیکہ سیف روزگار
یا توانا دستی ما بود یار

اقبال پھر کہتا ہے کہ اگر زمان حقیقی ہے اور ایک ہی جیسے لمحوں کی تکرار نہیں جو شعوری تجربہ کو ایک خیال خام بنا دیتے ہیں تو پھر حیات حقیقی کا ہر لمحہ بالکل نیا ہونا چاہئے جو ایسی چیزوں کو وجود دے جو بالکل نئی ہوں اور ان کے بارے میں پہلے سے کچھ کہنا ممکن نہ ہو ۔ زمان حقیقی میں زندہ رہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہم زمان مسلسل کی جکڑ بندیوں میں گرفتار ہو کر رہ جائیں ۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ لمحہ بہ لمحہ اسے تخلیق کیا جائے اور انسان اپنی تخلیق میں اختیار کامل اور ابج کا ثبوت دے ۔ " در اصل ہر قسم کی تخلیقی فعالیت آزاد و خود مختار فعالیت ہے "[1]

ای اسیر دوش و فردا در نگر
در دل خود عالم دیگر نگر

۷ ۔ فلسفۂ جبر و قدر

اقبال کا خیال ہے کہ انسان کے لئے یہ مقدور ہو چکا ہے کہ وہ اپنے اطراف میں پھیلی ہوئی کائنات کی تعمیر و تنسیخ کرتا رہے ۔ اس کی زندگی کا یہ معمول ہے کہ وہ کبھی تو خود کو کائنات سے ہم آہنگ بناتا ہے اور کبھی اس کائنات میں مخفی قوتوں کو اپنے لئے مفید مطلب

---

۱ ۔ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید از اقبال ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بناتا رہتا ہے ۔ چنانچہ اس کے اس مسلسل و بتدریج عمل میں خدا اس کے شریک کار کی حیثیت سے معاون رہتا ہے بشرطیکہ انسان میں خود بھی ترقی کرتے رہنے کی تحریک موجود ہو۔ کیونکہ تحریک کے جذبے سے خالی انسان مثل پتھر کے ہے گویا انسان کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ اپنے نفس میں تغیر پیدا کرے اور زمان و مکاں پر غلبہ پا لے ۔

تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا
عجب نہیں کہ یہ چار سو بدل جائے

اس میں شک نہیں کہ انسان کا انفرادی تحت شعور، سماجی ماحول، یہ سب کے سب انسان کی تہذیب نفس میں اپنا اپنا کردار ادا کرتے ہیں ۔ تاہم انسان کا اپنا ارادہ و عمل بھی خود انسان کے کردار کی تشکیل و تعمیر میں معین و مدد گار بنتا رہتا ہے ۔ انسان بڑی حد تک با اختیار ہے اور اسی بنا پر انسان کو تمام موجودات عالم پر فضیلت حاصل ہے ۔ علامہ نے اپنے اس شعر میں اس کی وضاحت کی ہے ۔

نہ مختارم تواں گفتن نہ مجبور
کہ خاک زندہ ام در انقلابم

مستقبل کے امکانات کا جہاں ہمیشہ روشن ہے اور مستقبل ذات الٰہی کی کلیت میں ایک تخلیقی فعلیت کی حیثیت سے سمایا ہوا ہے ۔ مگر صرف بات یہ ہے کہ اس کو تقدیر الٰہی پر یقین کامل کے بغیر نہیں سمجھایا جا سکتا ۔ قضا و قدر پر مکمل ایمان ایک خیر اعلیٰ ہے ۔ خوب و زشت ، ثواب و گناہ ذات واجب کی نفی نہیں کرتے یعنی صفات ربانیہ زائل نہیں ہوتیں نہ ہی اس سے ربانی علم و ارادے میں کوئی رخنہ پیدا ہوتا ہے ۔ لا محدود جب کبھی محدود میں ظہور کرتا ہے تو پھر ذات متناہیہ کے لئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے عمل میں خود کو فعال و مختار محسوس کرے ۔ حریت کا وہ احساس شدید جو انسانی روح میں ودیعت کیا گیا ہے ، اس امر کا متقاضی ہے کہ انسان خیر و شر میں امتیاز محسوس کرے تاکہ اس تمیز کے نمایاں احساس کی بنا پر ان محرکات پر قابو رکھنا ممکن ہو سکے اور انسان کے لئے اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ماورائی حقیقت سے تقرب کی راہ استوار ہو سکے ۔ انسان شر کے ارتکاب کے لئے مجبور نہیں پیدا کیا گیا ۔ اس میں یہ استعداد بہ تمام و کمال رکھی گئی ہے کہ وہ اپنی فطرت کے مثبت تقاضوں کو ذات ربانی کے اوصاف عالیہ کی نہج پر برت سکے ۔ اور باوجود اس کے کہ انسان کے اختیارات کی ایک حد بندی کر دی گئی ہے ، تاہم آزادی اور اختیار کا یہی احساس پوری نسل انسانی کے ارتقا کا " اصول محرکہ " ہے جس کی بنیاد پر تمدن انسانی اور مذاہب کی پوری ایک تاریخ جنم لیتی ہے ۔ چنانچہ اقبال انسانی آزادی کے بارے میں لکھتا ہے کہ ــــ

ناچیز جہان مہ و پروین ترے آگے
وہ عالم مجبور ہے تو عالم آزاد

اقبال انسانی خودی کو زمان و مکان کی زنجیروں میں مقید نہیں کرتا جس طرح انسان کا مادی وجود اس کا پابند ہوا کرتا ہے بلکہ اس کے بر عکس وہ کہتا ہے یہ ٹھیک ہے کہ ذہنی و طبعی افعال زمان کے اندر وقوع پذیر ہوتے ہیں، مگر اس کے باوجود جس طرح زمان الٰہی اس مادی زمان سے مختلف ہے ، اسی طرح خودی یا انا کا زمان بھی ایک علیحدہ صورت حال ہے ۔ اس زمان کی وسعت مادی حوادث کے زمانہ سے بہت مختلف نوعیت کی ہوتی ہے ۔ مادی حدوث کا زمانہ ، مکان میں ایک حضوری حقیقت کے طور پر اپنا وجود رکھتا ہے اور خودی کا زمانہ اسی کی اپنی ذات کے حصار میں سمایا ہوا ہوتا ہے اور اپنے مخصوص طریق پر اس مادی زمانہ کے حال و مستقبل سے پیوستہ رہتا ہے ہم ابھی ابھی کہہ آئے ہیں کہ ذہنی حوادث طبعی حوادث سے مختلف چیزیں ہیں اور ان پر طبعی وجوب اور زمانی لزوم کا اطلاق نہیں ہوا کرتا [۱] ۔ انسانی خودی عالم فطرت سے جدا ہو کر جب اس کا مشاہدہ کرتی ہے تو یہ صورت گویا روح کی آزادی کی صورت حال ہے اور یہی صورت حال فطرت کے اسرار کو ہم پر منکشف کرنے کا سبب بنتی رہتی ہے ۔ انسان کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اگر مسلسل جد و جہد کرے تو اپنی اس آزادی میں چند دو چند وسعت پیدا کر سکتا ہے ۔

---

۱ ۔ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید از اقبال ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آزادی و اختیار ایک ایسی شے ہے جس کا تجربہ ہمیں اپنی ذات کی گہرائیوں میں ہو سکتا ہے ۔ یہ تجربہ ہر ہر شے کو اپنی فطرت کے اعتبار سے ہوتا ہے ۔ گویا یہ ایک طرح کی " خود تعینی " کی کیفیت ہے جس کی بدولت ذہن انسانی نئے نئے تصورات کی ایجاد و تخلیق میں دو چند مسرت و آزادی محسوس کرتا رہتا ہے اور بقول اقبال ــــ

وہی ہے صاحب امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہر فردا

اقبال کے نزدیک عالم مادی میں جو تلازم و جبر پایا جاتا ہے وہ صرف اپنے حدود کے اندر ہی حقیقی ہوتا ہے مگر شعور و ارادہ کی صفت خود اختیاری ہے جو اپنے خارجی قوانین کے لزوم سے اثر انداز نہیں ہوتا ۔ احساس ندامت اور تاسف کے جذبات انسانی فطرت میں ضمیر کی آزادانہ و موثر کارکردگی کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ اقبال کا خیال ہے کہ جہاں ایک جانب زمانہ لمحہ بہ لمحہ ایک تواتر کی کیفیت ہے وہیں دوسری طرف یہی زمانہ اپنے طور پر ایک قسم کا رجحان حیات بھی ہے ، جسے زندگی اپنے منشا و مقصود کی طرف بڑھتے ہوئے مسلسل ظاہر کرتی رہتی ہے ۔ یہ ایک ایسا تفاعل ہے جس میں حیات کی اقدار مجرد شکل میں گمنامی کی کیفیت میں پڑی ہوتی ہیں مگر اس تفاعل سے وہ عمل کے پیکر میں ڈھل کر اس قعر گمنامی سے باہر آتی ہیں ۔ زمانے کو اس کی ان ہی اقدار کے پس منظر میں دیکھنے کا نام تاریخ ہے ۔ اقبال کے نزدیک کوئی بھی منفرد لمحہ زماں بجائے خود کسی قدر و منزلت کا حامل نہیں کیونکہ زندگی کا تخلیقی عمل ایک فعل دائم ہے ۔ چنانچہ حال کے مقابلے میں اقبال مستقبل کو زیادہ اہم قرار دیتا ہے کیونکہ مستقبل ہی در اصل آزادی کا مظہر ہے اور وہاں ماضی کی جبریت کا کوئی دخل نہیں ۔ اور جب انسان اپنے آپ کو با اختیار محسوس کرتا ہے تو اس کو اس امر کا یقین بھی ہوتا چلا جاتا ہے کہ مستقبل کی عنان اس کے ہاتھ میں ہے اور وہ سوار اشہب دوراں کے مثل اقبال کا انسان کامل ہے جس کے یہاں انسان کی زندگی ایک طرح کی سعادت ، فرض شناسی اور ذمہ داری سے عبارت ہے ۔ چنانچہ اقبال نے اپنی نظم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

" نوائے وقت "، میں وقت کو ایسے ہی ایک انسان کامل کے حضور لا کھڑا کیا ہے اور یہ سب ہی کچھ انسانی خودی کا اعجاز ہے ۔ اقبال کے نزدیک خودی کے دو پہلو ہیں ـــ ایک کا وظیفہ قدر آفرینی ہے ۔ تو دوسرے کا لطیفہ اثر اندازی ہے جو عالم خارجیہ سے اپنا تعلق قائم کرتا ہے ۔ لہذا اقبال کا وہ مرد آزاد جسے وہ کبھی قلندر کبھی کر بھی پکارتا ہے زمانہ کا پابند نہیں ہوتا ـــ بلکہ اس کے بر عکس یہ مرد قلندر خود زمانے کو اپنے تابع بناتا رہتا ہے [۱] ـــ

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں، راکب ہے قلندر

۸- حیات بعد الموت

جوہر انسان عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب توہوتا ہے، فناہوتا نہیں

مندرجہ بالا شعر میں اقبال نے جس غیر فنایت کی جانب اشارہ کیا ہے وہ خودی یا ایغو کا وہ رجحان ہے جو فنا پذیر گرد و نواح کی وابستگی سے پیدا ہوتا ہے ۔ انسان میں انفرادی طور پر اپنی موت کے بعد باقی رہنے کی آرزو پوشیدہ ہے اور اپنے فنا پذیر گرد و نواح سے متعلق ہونے کے باوجود بھی اس کی خودی میں ایک لامتناہی و غیر فانی ہستی سے وابستہ رہنے کا جو ایک انتہائی جذبہ پایا جاتا ہے، وہ اس انسان کو بھی لا فانی اور ابدی بناتا رہتا ہے ۔ جہاں ایک طرف فطرت کی فعال قوتیں نباتی اور حیوانی انواع کے تحفظ و بقا کے لئے سرگرم عمل نظر آتی ہیں وہیں دوسری جانب یہی فطرت نوع انسانی کے تحفظ کے لئے ہمہ وقت چاق و چوبند ہوا کرتی ہے ۔ چنانچہ بہ ایں وجہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسانی روح اپنی خودی اور شعور کے باعث اپنی بلند ترین رفعتوں تک پہنچ جاتی ہے ۔

---

۱ ۔ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید از اقبال ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لہذا یہ جوہر انسانی اعلیٰ ترین ربانی صفات کا ہی ایک جز ہے اور یہ جز اپنے کل کی صفت دائم سے جدا کسی اور تقدیر کا حامل نہیں ہو سکتا ۔ انسان کی روح اپنے صالح اعمال کے باعث ایک طرح کی دوامی رخصت کی تحصیل کر لیتی ہے ، تاہم اس فرصت کے دوران یہ اپنی تخلیقی فعلیت کے عمل کو جاری و ساری رکھتی ہے اور پھر یہ اسی عمل کے نتیجے میں ایک لطیفۂ وحدت بن کر اپنے صانع کی جانب رجعت کرتی رہتی ہے اور اوج و کمال کے اس منتہا پر پہنچ جاتی ہے کہ جہاں اس لطیفۂ روحانی کو عالم امر کے عنوان سے مشرف کیا جاتا ہے ۔ اقبال پھر کہتا ہے کہ عالم امر میں خدا کا کوئی شریک نہیں ۔۔۔ مگر عالم خلق میں یہ انسان خدا کا سب سے قابل اعتماد شریک بن کر ابھرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ عالم امر بے اندازہ اور بے چگوں ہے جس کو مادی پیمانوں سے ناپنا درست نہیں ۔ یہ تمام تر حسّی مقولات اور تصدیقات فہم سے بالا تر ایک ابدی عالم ہے ۔ روح ہمارے مادی جسم کو اس طور پر متصرف بنائے رکھتی ہے جس طرح تمام عالم فطرت خدا کے تصرف میں ہوتا ہے ۔ کائنات کا فعال عنصر خدا ہے تو ہمارے مادی پیکر کا فعال عنصر روح ہے ۔ روح انسانی وجود کا ایک نقطۂ ارتکاز ہے جو خدا کی طرح ابدی ہے اور بقول اقبال

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمان غیور
موت کیا شے ہے ؟ فقط عالم معنی کا سفر

اقبال کے نزدیک جسم کی موت حقیقتاً موت نہیں بلکہ یہ تو ایک طرح کی نئی زندگی سے ''ہمکنار ہو جانا،، ہے ۔ چنانچہ مرد آزاد موت سے کبھی خائف نہیں ہوتا بلکہ وہ تو موت کو اپنا شکار سمجھتے ہوئے اس پر نیزہ زن ہوتا ہے تاکہ اس کے وجود انسانی کا ارتقا تھم نہ جائے ۔ اور یوں عالم آخرت میں انسانی روح ترقی کے مراحل طے کرتی رہتی ہے ۔ شعور موت کے بعد بھی عمل تفکر کو برقرار رکھتا ہے ۔ موت دراصل ایک نئی حیات میں داخل ہونے کا ایک دروازہ ہے جو ہمیں ایک سکوتی وقفہ کے طور پر نظر آتی ہے حالانکہ یہ واقعتاً سکوت نہیں بلکہ یہ تو ایک زندگی کا دوسری زندگی میں خاموشی کے ساتھ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سرک جانا ہے ۔ گویا یہ اسرار ساکت ایک نوع کا ہنگام بقا ہے جو انسانی ایغو کے تکملے کے لئے ہر لمحہ مصروف عمل ہے ۔

اقبال کے نظام تفکر میں ''خودی،، کا عنصر سب سے نمایاں حیثیت کا حامل ہے اور اقبال کی فکر کی یہی مرکزیت پورے وجودیاتی نظام کے تحرک کی علت بنتی ہے ۔ اقبال کہتا ہے کہ خودی کا سب سے موثر پہلو عشق میں ظاہر ہوتا ہے اور اس وقت شخصیت کی ساری صلاحتیں بالقوۃ سے بالفعل ہو جاتی ہیں ۔ یہ عشق صرف گرمیٔ حیات کا ہی ضامن نہیں ہوتا بلکہ حیات بعد الموت کا امکان بھی اسی عشق کی تحریک موثر کا نتیجہ ہے ۔ عشق وہ نعمت عظمیٰ ہے جو زندگی کو محکم تر بناتا ہے اور حیات ما بعد میں اعتماد بحال کرتا ہے ۔۔۔ عشق اقبال کی نظر میں ایک معرکۂ مستقل ہے جو اپنی جلالت و عظمت کے جلو میں ہمہ وقت تماشۂ ذات کی ترسیل کا سبب بنتا رہتا ہے ۔

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقام صفات ، عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات ، عشق حیات و ممات
علم سے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب
بندۂ تخمین و ظن کرم کتابی نہ بن
عشق سراپا حضور ، علم سراپا حجاب

اقبال کہتا ہے کہ یہ عشق ہی تو ہے جو موت کے بعد ''شخصیت،، کو قائم و دائم رکھنے کا فرض انجام دیتا رہتا ہے اور اسی کی بدولت کائنات کے نظام مقاصد میں خودی یا ایغو اپنا علیحدہ مقام بنا لیتی ہے اور موت کے کرب سے گذر کر حیات کو امکانات کے نئے نئے عالموں سے روشناس کرتی ہے ۔ بقائے حیات کے اس مفہوم کو اقبال نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے :۔

''انسان میں وجود کا مرکز شخصیت یا ایغو کی صورت میں ظہور کرتا رہتا ہے ۔ جوش اور جد و جہد کی حالت کا نام ہی در اصل شخصیت ہے۔ یہ شخصیت اسی وقت تک قائم رہتی ہے جب تک جہد مسلسل کی کیفیت برقرار رہتی ہے ۔ چونکہ شخصیت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی کیفیت انسان کے لئے ایک نعمت عظمیٰ ہے اس لئے اس کا فرض ہے کہ وہ اس امر میں بڑی محتاط روش اختیار کرے تاکہ اس عمل تفاعل میں کسی قسم کا جھول نہ پیدا ہو۔ گویا وہ ایک چیز جو اس جوش و خروش کی حالت کو برقرار رکھتی ہے وہ ہی ہمیں ابدی و لافانی بنا سکتی ہے اور یوں ہمیں شخصیت کا تصور ایک معیار قدر عطا کرتا ہے جس سے ہم خیر و شر کے مسائل میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ خیر شخصیت کو مستحکم اور شر اسے ضعیف و نحیف بناتا ہے۔ جس طرح ہمارا سابقہ خودی کی آزادی کے مسئلے میں مادہ سے پڑتا ہے، اسی طرح شخصیت کے لافانی ہونے پر بحث کرتے ہوئے ہمارا سابقہ زمان کے تصور سے پڑتا ہے۔ برگساں نے ہمیں بتایا ہے کہ زمانہ کوئی ایسا لامتناہی خط نہیں (مکانی اعتبار سے) جس میں سے ہو کر گذرنے پر ہم مجبور ہیں۔ انفرادی یا شخصی بقا ایک آرزو ہے جس کو صرف وہ ہی فرد حاصل کر سکتا ہے جو اس کے حصول کے لئے مستقل جد و جہد کرے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم اپنی زندگی میں ایسا فکر و عمل اختیار کریں جس کے باعث شخصیت کے جوش و جہد کی حالت برقرار رہ سکے۔ بدھ مت، ایرانی تصوف اور اسی قسم کے دوسرے نظامات اخلاق ہمارے مقصد کے لئے مفید نہیں تاہم انہیں بالکل بیکار بھی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ زبردست عمایت کے دور کے بعد ہمیں خواب آور گولیوں کی حاجت ہوتی ہے۔ فکر و عمل کی یہ صورتیں زندگی کے دنوں کے لئے راتیں ہیں۔ غرض کہ ہمارے عمل کا مقصد اگر یہ ہے کہ شخصیت کے جوش و جہد کی حالت برقرار رہے تو موت کا صدمہ بھی اسے متاثر نہ کر سکے گا۔ موت کے بعد ایک وقفہ ممکن ہے جسے قرآن حکیم نے عالم برزخ کہا ہے، جو موت اور حشر اجساد کے مابین ہے۔ اس وقفہ میں وہی خودیاں باقی رہ سکیں گی جنھوں نے اپنی موجودہ زندگی میں اس سے متعلق اہتمام کر لیا ہوگا۔ اگرچہ زندگی کو اپنے عمل ارتقا میں اعادہ و تکرار پسند نہیں تاہم برگساں کے فلسفہ کی رو سے جیسا کہ ولڈن کار نے لکھا ہے "حشر اجساد بھی قرین قیاس ہے"۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گویا اقبال انسانی انا کو ایک دائرہ عمل اور موت کو ایک مقام آزمائش سمجھتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ موت کبھی زندگی کی نفی نہیں کرتی بلکہ یہ تو اسی عمل مسلسل کا ایک مظہر دائم ہے چنانچہ اسی باعث اس کا نشیمن ابدی حریم ذات سے پیوستہ و وابستہ ہے اور ایسی صورت میں قبر تاریک کے سناٹے انسانی ذات کا مقدر نہیں بن سکتے ۔ بلکہ یہاں تو مہد سے لحد تک ایک تخلیقی صورت حال کا ہی بول بالا ہے ۔ اور نہ ہی بعد از مرگ فردوس بریں کی زندگی کا تصور سکون و جمود کی زندگی سے عبارت ہے بلکہ انسانی خودی کی جد و جہد مسلسل وہاں بھی جاری ہی رہے گی تاکہ وہ دائمی تماشائے وجود سے لطف اندوز ہوتی رہے ۔ اس کا حشر اجساد ہمارے عام ملا کے تصور آخرت سے بہت مختلف ہے ۔ اقبال کے جذبۂ عشق میں صبح نشور کی کیفیت کا ''ہنگامۂ سحرگاہی،، پوشیدہ ہے ۔ اقبال کے نزدیک حیات بعدالموت ایک مشروط صورت حال ہے ۔ یعنی صرف وہ ہی نفوس ابدی زندگی کے سرور سے متصف ہو سکیں گے جنھوں نے اپنی خودی میں استحکام پیدا کر لیا ہے ۔ کیونکہ اقبال کے یہاں انفرادی بقا کا معاملہ کسی ذاتی استحقاق کا معاملہ نہیں ہے بلکہ یہ تو پیہم جد و جہد کا ایک صلہ ہے ۔

غرض کہ اقبال کے حیات بعد از موت کا تصور بھی اس کے تصور خودی پر منحصر ہے ، جو امکانات کا ایک جہاں روشن ہے اور جو اپنے سب سے بڑے حریف یعنی موت پر غلبہ پا لینے کی صلاحیت بدرجۂ اتم رکھتی ہے ۱ —

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو تیرا بدن
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

اور اقبال کا یہی '' مرکز وجود ،، انسانی خودی کا ماحصل ہے یا اس کے مترادف ہے ۔

۱- روح اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خان ، ص ۵۲۴ ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ooo

کتابیات

اس کتاب کی تیاری میں جن کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے ان کی فہرست دی جا رہی ہے تاکہ مزید حوالوں کے لئے طلبہ ان کتابوں کو زیر مطالعہ رکھ سکیں۔ یہ فہرست کتاب میں شامل ابواب اور موضوعات کے اعتبار سے ترتیب وار علیحدہ علیحدہ تیار کی گئی ہے۔ یہ کتابیں ان کتابوں کے علاوہ ہیں جن کے حوالے اصل کتاب کے حواشی میں دئے جا چکے ہیں۔

Chapter I, II

Gamerts Felder and Evans : *Fundamenatls of Philosophy* (Prentice Hall Inc.) Chapter II.

Hunter Mead: *Types and Problems of Philosophy* (Holt, Rinbert and Winston, New York) IIIrd Edition, 1962

Muir Head J.H.: *The Use of Philosophy* (Harvard University Press, 1929)

Patrick G.T.W.: *Introduction to Philosophy* (George Allen and Unwin Ltd., 1968) Chapters I to VI.

Titus H.H.: *Living Issues in Philosophy* (American Book Company, 1946)

Russell B.: *History of Western Philosophy* (George Allen and Unwin Ltd., 1969)

Chapter III

James W.: *A Pluralistic Universe* (Longmans Green & Co).

Wahl J.: *Pluralist Philosophies in England and America* (The Open Court Company, London)

Hoernte. R.F.A.: *Idealism* (George H. Doran Co)

Adams G.P. : *Idealism and Modern Age* (Yale University Press)

Sinclair M. : *A Defence of Idealism* (Macmillan & Co.)

Haldane J. S. : *Materialism* (Harper, 1932)

Lange F. A. : *History of Materialism* (Treubner & Co.)

Chapter IV

Molina: *Existentialism as Philosophy* (Prentice Hall Inc., 1962)

Olson R. G. : *Introduction to Existentialism* (Dover Publication Inc., 1962)

Wild J. : *The Challenge of Existentialism.* (Indiana University Press, 1955)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Sartre J. P. : *Existentialism and Human Emotions.* (Philosophical Library Inc.)

عبدالقادر قاضی ، فلسفۂ وجودیت ۔ سلسلۂ درسیہ ۔ شعبۂ تصنیف و تالیف و ترجمہ ، کراچی یونیورسٹی

CHAPTER V

Patrick G.T.W. : *What is the Mind* (The Macmillan & Co.)
Laird J. : *Problems of the Self* (The Macmillan & Co.)
Russell B. *The Analysis of Mind* (George Allen & Unwin Ltd.)
Perry R.B. : *Present Philosophical Tendencies* (Longmans Green & Co.) Chapter XII

CHAPTER VI

MacDougal W. : *Body and Mind* (Methuen & Co.)
Pratt J.B. : *Matter and Spirit* (The Macmillan Company)
Spaulding. E.G. : *What Am I?* (Charles Scribner's Sons, 1928)

CHAPTER VII

D'Angelo E. : *The Problem of Freedom and Determinism.* (University of Missouri Press, 1968)
Cranston M. : *Freedom:— A new Analysis* (Longmans, 1953)
Schopenhauer A.: *Essays on the Freedom of the Will.* Translated by K. Kolenda (The Liberal Arts Press, 1960)

CHAPTER VIII

Taylor A.E.: *Elements of Metaphysics* (Methuen & Co. Ltd.)
Bradley F.H.: *Appearance and Reality* (Clarendon Press, Oxford, 1930)

CHAPTER IX

Loeb J. : *Mechanistic Conception of Life* (University of Chicago Press)
Mason F. (Ed.) : *The Great Design* (Macmillan & Co.)
Hobhouse L.T.: *Development and Purpose* (Macmillan & Co.)

CHAPTER X

Darwin C.: *The Descent of Man* (Appleton & Co.)
Newman H. H. : *Evolution Yesterday and Today* (Williams & Wilkins)
Morgan C.L. : *Emergent Evolution* (Henry Holt & Co.)
Boodin J.G. : *Cosmic Evolution* (Macmillan & Co.)
Conger G.P. : *New Views of Evolution* (Macmillan & Co., 1929)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Chapter XI

Ammerman P.R. and Singer M.G. (Eds.) : *Belief, Knowledge and Truth* (Scribner, 1970)
Ayer A.J. : *Language, Truth and Logic* (Dover Publication, 1946.)
Ayer A.J. (Ed.) : *Logical Positivism* (The Free Press of Gelencoe, 1958)
Weinberg J. : *An Examination of Logical Positivism* (Littlefield, Adams & Co., 1960)

Chapter XII

Montague W.P. : *The Ways of Knowing* (Macmillan & Co.)
Russell B. : *Our Knowledge of the External World* (Open Court Publishing Co.)

Chapter XIII

Joachin H.H. : *The Nature of Truth* (Clarendon Press, Oxford, 1906)
Woozley A.D. : *Theory of Knowledge* (Hutchinson & Co., 1964)
White A.R. : *Truth* (Macmillan & Co. 1970)
Russell. B. *Enquiry into Meaning and Truth* (Penguin, 1965)
James W. : *Pragmatism* (Longmans Green and Co., 1907)
Pitcher G. (Ed.). : *Truth* (Prentice Hall Inc., 1964)

Chapter XIV

Binkley L.: *Contemporary Ethical Theories* (Citadel Press New York, 1967)
Rashdall, H. : *The Theory of Good and Evil.* 2 Volumes (Oxford University Press)
Stace W.T. : *The Meaning of Beauty* (The Cayme Press, 1929)
Carritt E.F.: *What is Beauty* (New York Charles Scribners Sons, 1959)

Chapter XV, XVI

Hick J.: *Philosophy of Religion* (Prentice Hall Inc., 1965)
Matson W.I. : *The Existence of God* (Cornell University Press 1965)
Ayer A.J.: *Language, Truth and Logic* (Dover Publication, 1946)
Pike N. (Ed.) : *God and Evil* (Prentice Hall Inc., 1964)
Hocking, W.E. : *Types of Philosophy*

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فلسفۂ مغرب کے سلسلے کی وہ کتابیں جو طلبہ کے عمومی مطالعہ کے لئے مفید ہیں :-

Berlin I. : *The Age of Enlightenment* (The New American Library)
Joad, C.E.M. : *Philosophy* (The English Universities Press Ltd., London)
Russell, B. : *The Problems of Philosophy* (Oxford University Press, London)
Stace, W. T. : *A Critical History of Greek Philosophy.* (Robert Maclehose & Co. Ltd. The University Press, Glasgow)
Sharif M. M. : *In Search of Truth* (Institute of Islamic Culture, M. Ashraf Dar, 1966)
Berkeley Bishop. : *A new Theory of Vision* Ed. By Ernest Rhys. (Everyman's Library)
Reichenbach. H. : *Elements of Symbolic Logic* (The Macmillan & Co., New York)
Stmpf, Samuel Enoch. : *Philosophy, History and Problems* (McGraw-Hill Inc., United States of America, 1971)

افتخار حسین آغا ، فکر فرنگ ۔ (نفیس اکیڈمی ۔ دکن حیدرآباد)
رضی الدین صدیقی ڈاکٹر ، اضافیت ۔ (انجمن ترقی اردو ہند ، دھلی)
جوڈ ۔ سی ۔ ای ۔ ایم ، افکار ، حاضرہ مترجم محمد بن علی باوھاب ۔ (مجلس ترقی ادب ، لاہور)
کلیمنٹ سی ۔ جے ویب ، تاریخ فلسفہ ، مترجم مولوی احسان احمد
نظر ثانی و اضافہ ۔ منظور احمد ڈاکٹر ۔ شعبۂ فلسفہ کراچی یونیورسٹی (شعبۂ تصنیف و تالیف ، کراچی یونیورسٹی)
برکلے بشپ ، مکالمات ــــ ھایلس و فلونیس ۔ مترجم عبدالماجد دریابادی (مطبع معارف ، دارالمصنفین اعظم گڑھ ، ۱۹۲۶)
افلاطون و مکالمات ، مترجم بی جویٹ ۔ اردو ترجمہ ۔ سید عابد حسین ڈاکٹر ۔ (انجمن ترقی اردو ہند ، دھلی ، ۱۹۳۲)
ہیوم ۔ ڈیوڈ ، فہم انسانی ، ترجمہ عبدالباری ندوی (مطبوعہ معارف دارالمصنفین اعظم گڈھ ، ۱۹۳۸)
ڈیکارٹ ۔ رینی ، طریق اور تفکرات ، مولوی عبدالباری ندوی (جامع عثمانیہ ، دکن حیدرآباد)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جوڈ ۔ سی ۔ ای ۔ ایم ، تعارف فلسفۂ جدید ، مترجم خواجہ آشکار حسین پروفیسر ۔ (مجلس ترقیٔ ادب ، لاہور)
ول ڈیورانٹ ، داستان فلسفہ ، ترجمہ سید عابد علی عابد (مکتبۂ اردو ، لاہور)
ایڈون ۔ اے ۔ برٹ ، فلسفۂ مذہب ، مترجم بشیر احمد ڈار (مجلس ترقیٔ ادب ، لاہور)
پال ژانے ، گبریل سلیے ۔ تاریخ مسائل فلسفہ ، مترجم ڈاکٹر میر ولی الدین (مطبع جامعہ عثمانیہ ، دکن حیدرآباد ، ۱۹۳۹)
رابنسن ۔ ڈی ۔ ایس ڈاکٹر ، مقدمہ فلسفۂ حاضرہ ، مترجم ڈاکٹر میر ولی الدین (مطبع جامع عثمانیہ ، دکن حیدرآباد ، ۱۹۳۱)
میرلڈ ہوفڈنگ ڈاکٹر ، تاریخ فلسفہ جدید ، خلیفہ عبدالحکیم ، ڈاکٹر (مطبع جامعہ عثمانیہ ، دکن حیدرآباد ، ۱۹۳۳)
جیمس ولئیم ، نفسیات واردات روحانی مترجم خلیفہ عبدالحکیم (مجلس ترقیٔ ادب ، لاہور ، ۱۹۶۵)
ہورنگ ، لانگ فلڈ ، ولڈ (مدیران) ، نفسیات کی بنیادیں ، مترجم ہلال احمد زبیری (شعبۂ تصنیف و تالیف ، کراچی یونیورسٹی)
جیمس ولیم ، اصول نفسیات ، مترجم مولوی احسان احمد (مطبع جامعہ عثمانیہ ، دکن حیدرآباد ، ۱۹۳۸)
جیمس وارڈ ، نفسیاتی اصول ، مترجم مولوی معتضد ولی الرحمن ، (مطبع جامعہ عثمانیہ ، دکن حیدر آباد ، ۱۹۳۱)
پالسن ۔ ایف ، مقدمہ فلسفہ ۔ مترجم مولوی احسان احمد (مطبع جامعہ عثمانیہ ، دکن حیدرآباد ، ۱۹۳۸)
برگساں ہنری ، مقدمۂ مابعد الطبیعیات ، مترجم عبدالباری ندوی (مطبع جامعہ عثمانیہ ، دکن حیدرآباد)
قادر ۔ سی ۔ اے ، اخلاقیات ، اٹھارھواں باب ، وجودیت اور اخلاق (مجلس ترقیٔ ادب)
کانٹ ، عمانول ، تنقید عقل محض ، مترجم ڈاکٹر عابد حسین (انجمن ترقیٔ اردو ہند ، دھلی)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Encyclopaedia Britannica 16th Edition
Webster's Dictionary of Names
Pear's Encyclopaedia
Dictionary of Philosophy
Dictionary of Scientific Terms
A Dictionary of Philosophy

فرہنگ اصلاحات فلسفہ (شعبۂ تصنیف و تالیف کراچی یونیورسٹی)
فرہنگ اصطلاحات ریاضی ، طبیعات و فلکیات (کراچی یونیورسٹی)
فرہنگ اصطلاحات عمرانیات (انجمن ترقیٔ اردو)

CHAPTER XVII, XVIII, XIX, XX

مسلمانوں کے فلسفے کے سلسلے میں جن کتابوں سے استفادہ کیا گیا ، ان کے نام یہ ہیں ۔ (یہ کتب ان کتابوں کے علاوہ ہیں جن کے حوالے اصل کتاب کے حواشی میں دئے جا چکے ہیں ۔)

De Boer T.J. : *The History of Philosophy in Islam.* Translated By Edward R. Jones B.D. (Luzac & Co. Ltd., London, 1965)
O'Leary, D. Lacy. : *Arabic Thought and Its Place in History* (Kegan Paul, London, 1922)
Montgomery, W.W. : *Free Will and Predestination in Early Islam* (Luzac, 1948)
Afnan S. : *Avecinna — His Life and Work* (George Allen and Unwin, London, 1958)
Sharif M.M. : *History of Muslim Philosophy*— Vol I, II (Wiesbaden, Otto Harassowitz 1963, 1965)

شبلی نعمانی علامہ ۔ علم الکلام اور الکلام ، (مسعود پبلشنگ ہاؤس ، کراچی ، ۱۹۶۳)
محمد لطفی جمعہ ، تاریخ فلاسفہ الاسلام ۔ مترجم ڈاکٹر میرولی الدین (مسعود پبلشنگ ہاؤس ، کراچی ، ۱۹۶۳)
عبدالسلام ندوی مولانا و حکمائے اسلام ، حصۂ اول اور حصۂ دوم (مطبع معارف اعظم گڈھ ہند ، ۱۹۵۶)
ابو محمد علی بن احمد بن حزم الاندلسی ۔ ' الملل والنحل ، ۔ مترجم مولانا عبداللہ عمادی ۔ (مطبع جامعہ عثمانیہ ۔ دکن حیدرآباد ، ۱۹۳۵)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

غزالی امام ، مقاصد الفلاسفہ ۔ ترجمہ قدیم یونانی فلسفہ ۔ مترجم محمد حنیف ندوی ۔ (مجلس ترقی ادب ، لاہور)

غزالی امام ، المنقذ ـــ ترجمہ سرگزشت غزالی ۔ مترجم محمد حنیف ندوی (ادارۂ ثقافت اسلامیہ ، لاہور)

غزالی امام ، حقیقت روح انسانی ، ترجمہ مفتی شاہ دین (سنگ میل پبلیکیشنز ، لاہور)

تصوف :-

Zuhur ud-din Ahmed, M.M. : *An Examination of the Mystic Tendencies in Islam, in the Light of Quran and Traditions.* (Sh. Mohd Ashraf, Lahore)

Muzaffar-ud-din Nadvi, Dr. : *Muslim Thought and its Source* (Sh. Mohd. Ashraf, Lahore)

Affifi, A.E. : *Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi* (Sh. Mohd. Ashraf, 1964)

میر ولی الدین ڈاکٹر ، قرآن اور تصوف ، (ندوۃ المصنفین ، دہلی ١٩٥٦ء)

شاہ ولی اللہ ، لمحات ، مترجم پیر محمد حسن ۔ (ادارۂ ثقافت اسلامیہ ، لاہور) ،

شاہ ولی اللہ ، مکتوبات مدنی ، مترجم محمد حنیف ندوی (ادارۂ ثقافت اسلامیہ ، لاہور)

ضامن نقوی گویا جہان آبادی ، تجدد امثال ، (اکیڈیمی آف ایجوکیشنل ریسرچ ، کراچی)

شہاب الدین سہروردی مقتول ، حکمۃ الاشراق ، مرزا محمد ہادی مترجم (مطبع جامعہ عثمانیہ ، حیدرآباد دکن)

امجد علی مولانا ، تلخیص و انتخاب صحاح ستہ ، (محمد سعید تاجران کتب ، کراچی)

مسلمانوں کے فلسفے اور تصوف کے سلسلے میں کتابیں جو طلبہ کے عمومی مطالعہ کے لئے مفید ثابت ہوں گی ۔

Mohi-ud-Din Abdul Qadir Gilani —— *Fatuh-Al-Gaib.* Translated by M. Aftabuddin Ahmed (Sh. Mohd. Ashraf, Lahore)

غلام جیلانی برق ڈاکٹر ، فلسفیان اسلام ، (شیخ غلام علی اینڈ سنز ، کراچی)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

غزالی امام ، احیائے علوم الدین (کیمائے سعادت) ، مترجم نائب نقوی ۔ (شیخ غلام علی اینڈ سنز ، کراچی)

تارا چند ڈاکٹر ، تمدن ہند پر اسلامی اثرات ، مترجم محمد مسعود احمد (مجلس ترقیٔ ادب ، لاہور)

ابن عربی ، فصوص الحکم ، ترجمہ عبدالقدیر ، (جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن)

ابن عربی ، فتوحات مکیہ (دارالکتب العربیہ ، مصر)

فرید الدین عطار ، تذکرۃ الاولیا ۔ (مجتبائی پریس ، دھلی)

عبد الماجد دریا بادی مولانا ، تصوف اسلام (جامعہ عثمانیہ ، دکن)

ابو سعید نور الدین ، تصوف اور اقبال ۔ (ڈاکٹر اقبال اکادمی ، کراچی)

عبد الکریم الجیلی ، انسان کامل ، (نفیس اکادمی کراچی)

الف ثانی مجدد ، مکتوبات امام ربانی ۔ مرتب محمد سعید ۔ (مطبع فیض الکریم ، ۱۳۱۱ھ حیدرآباد دکن)

اقبال کے افکار کے سلسلے میں جن کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے ان کے نام یہ ہیں :-

CHAPTER XX

Iqbal M. : *The Development of Metaphysics in Persia* (Bazme-Iqbal Lahore)

Iqbal M. : *The Reconstruction of Religious Thought.*

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ۔ ترجمہ از نذیر نیازی ۔ (بزم اقبال لاہور ۱۹۵۸)

Hussain I. Dr. : *Metaphysics of Iqbal* (Sh. M. Ashraf Lahore, 1944)

Khalifa A. Hakim. Dr. : *The Metaphysics of Rumi.* (The Institute of Islamic Culture)

عبدالسلام ندوی مولانا ، اقبال کامل (سلسلۂ دارالمصنفین ، اعظم گڈھ)

یوسف حسین خاں ڈاکٹر ، روح اقبال (آئینہ ادب ، لاہور)

خلیفہ عبدالحکیم ڈاکٹر ، فکر اقبال ، (بزم اقبال ، لاہور)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علی عباس جلالپوری سید پروفیسر ، اقبال کا علم کلام ، (مکتبۂ فنون ، لاہور)
ممتاز حسن ڈاکٹر ، اقبال اور فلسفۂ مغرب ۔ مقالہ (نیرنگ خیال ، ۱۹۳۳)

فلسفہ و تصوف کی اصطلاحات کے سلسلے میں ذیل کی کتب بھی مددگار ہوں گی :-

قاموس العصریہ ۔ الیاس الطون
سر دلبراں ۔ ذوقی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فرهنگ اصطلاحات فلسفه

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

God	اللہ
Primal Stuff	ابتدائی مواد
Eternity of Soul	ابدیت
Eternal One	ابدی اکائی
Eternal Knowledge	ابدی علم
Four Dimensional	ابعاد اربعہ
Epicurian	اپیقوری
Supreme Unity	اتحاد اعلیٰ
Fiery Mass	آتشین گولا
Positivism	اثباتیت
Organic Bodies	اجسام نامی
Judgements	احکام
Liberterians	اختیاریت پسند
Choice	اختیار و انتخاب (وجودی اصطلاح)
Moral Ego	اخلاقی انا
Moral Ideal	اخلاقی آدرش
Ethical Anxiety	اخلاقی کرب یا بے چینی (وجودی اصطلاح)
Perceptual	ادراکی
Dogmatic Rejection	ادعائی استرداد
Dogmatic Slumber	ادعائی خواب غفلت
Conative Experiments	ارادی تجربات
Willful Causality	ارادی علیت
Voluntary Action	ارادی فعل
Absolute Will	ارادۂ مطلق
Pure Will	ارادۂ محض
Impressions	ارتسامات
Scepticism	ارتیابیت
Evolutionism	ارتقائیت
Fortuitions Variations	اتفاقی تنوعات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Emergent Evolution	ارتقائے بارز
Evolutionary Naturalism	ارتقائی فطرتیت
Wishful Thinking	آرزو مندانہ انداز فکر
Ready Made	از بس تیار
Spontaneous Motion	از خود تحرک
Freedom of Will	آزادیٔ ارادہ
Moral Agent	اخلاقی عامل
Mythological	اساطیری
Deductive	استخراجی
Deductive Method	استخراجی طریقہ
Derivative Property	استخراجی وصف
Inductive Method	استقرائی طریقہ
Authoritative Suggestions	استنادی تجویزات
Conclusion	استنتاج
Appetite	اشتہا
Appetitive	اشتہائی
Love for Knowledge	اشتیاق علم
Things as they Appear	اشیائے کما فی الظاہر
Things in Itself	اشیائے کماھیہ (شے بالذات)
Things Conceived	اشیائے متخیلہ
Varies Things	اشیائے مختلفہ
Things Perceived	اشیائے مدرکہ
Meliorism	اصلاحیت
Principle of Control	اصول انضباط
First Principle	اصول اولیہ
Unifying Principle	اصول توحید
Principle of Directions	اصول جہات
Principle of Biology	اصول حیاتیات
Intelligent Principle	اصول عاقل
Principle of Indeterminancy	اصول لا تعینیت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Principle of Psychology	اصول نفسیات
Relativity	اضافیت
Relational Theory of Consciousness	اضافی نظریہ ذہن
Attributes	اعراض
Ideas	اعیان (ثابتہ) یا تصورات
Origin of Species	آغاز انواع
Utilitarian Point of View	افادی نقطہ نظر
Universal Beauty	آفاقی حسن
Universal Parallelism	آفاقی متوازیت
Secretion	افراز (رطوبتیں)
Platonic Love	افلاطونی عشق
Prevaling Cross-Currents of Thoughts	افکار کے مروجہ
Instrumental Values	اقدار آلاتی
Units	اکائیاں
Alone	اکیلا و تنہا (وجودیت میں مستعمل اصطلاح)
Sense Organ	آلات حس
Illustration	التباس
Instrumentalism	آلائیت
Deism	الہ پرستی
Divine Action	الوہی عمل
Theism	الٰہیات
Electron	الیکٹران
Extension	امتداد
Categorical-Imperative	امر اطلاقی ۔ حکم اطلاقی
Ego	انا
Egoistic Hedonism	انانیت پرستانہ لذتیت
Conclusion	انتاج
Chaos	انتشار

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Slection or (Choice	انتخاب (و جوی انتخاب)
Elective-Continum	انتخابی استمرار
Critical Reality	انتقادی حقیقت
Critical Realist	انتقادی حقیقت پرست
Radical Empiricism	انتہا پسندانہ تجربیت
Blind Faith	اندھی تقلید
Humanism	انسان دوستی
Humanistic Aspect	انسانیاتی پہلو
Humanism	انسیت
Humanist	انسیت پرست
Entelechy	انطلاکی (وجود کامل)
Reflections	انعکاسات
Individual Importance	انفرادی اہمیت
Individual Responsibility	انفرادی ذمہ داری
Passion	انفعالیت
Mutation	انقلاب نوعی
Species	انواع
Self Harmony	آہنگ فی البطن
Association	ایتلاف
Atomic Theory	ایٹمی یا جوہری نظریہ
Ether	اثیر
Vortex Ring of Ether	ایثر کا حلقۂ گرداب
Enthereal	ایثری
An-Immediate Feeling of Certainity	ایقان کا فی الفور احساس
Eleatic Philosophers	ایلیاتی فلاسفہ
Space	این (مکان)

ب

Self Contradictory	بالذات متضاد
Interaction	باہم تعامل

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Anthropomorphic	بشری
Insight	بصیرت
Core of Situations	بطن البطون
Aposteriori	بعد از تجربی
After Thought	بعد از وقوع
Self Evidence	بداهت جلیہ
Survival of the Fittest	بقائے اصلح
Fullest Commitment	بھرپور طور پر مکلف ہوجانا
Statements	بیانات
Interspecific Struggle	بین الانواعی جہد البقا
Intras ecific Struggle	بین النوعی جہد البقا
Manvaise Foi or Bad Faith	بے ایمانی یا منافقت (وجودی اصطلاح)
Neutral Monism	بے رنگ احدیت
Neutral Particles	بے رنگ جزئیات
Windowless	بے روزن
Neutral Stuff	بے رنگ مواد
Unconscious Monad	بے شعور موناد
Great Void	بے کراں جوف
Mere Haphazard Bundle	بے ہنگم ذخیرۂ محض
Vulgarity	بے ہودگی یا سفلہ پن

پ

Kink	پیچ و خم
Pre Supposed	پیش از قیاسی
Prediction	پیش گوئی

ت

Empiricism	تجربیت
Empirical Self	تجربی ذات
Abstraction	تجرید

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Anthropomorphic View	تجسیم و تشخص کا نظریہ
Sub-Vocal	تحت صوتی
Psychoanalysis	تحلیل نفسی
Analytical Psychology	تحلیلی نفسیات
Creative Evolution	تخلیقی ارتقا
Theory of Special Creation	تخلیق کا مخصوص نظریہ
Creation-in-Time	تخلیق فی الزماں
Creative Activity	تخلیقی عمل
Synthetic Philosophy	ترکیبی فلسفہ
Synthetic Theory	ترکیبی نظریہ
Objects of Satisfaction	تسکین دھندہ معروضات
Frame-Work	تشکیل عمل
Urge for Adaptation	تشویق مطابقت
Verification	تصدیق
Conceptual	تصوراتی
Idealistic Values	تصوریتی نظریۂ اقدار
Hasty-Generalization	تعجیلی تعمیم
Polytheism	تعدد الہ
Generalization	تعمیم
Nutrition	تغذیہ
Contradictions	تضادات
Fatalism	تقدیریت
Comparative Physiology	تقابلی عضویات
Comparative Anatomy	تقابلی علم التشریح
Comparative Psychology	تقابلی نفسیات
Associationism	تلازمیت
Critique of Practical Reason	تنقید عقل عملی
Critique of Pure Reason	تنقید عقل محض
Variations	تنوعات
Principle of Checks and Balances.	توازن و امتناع کے اصول

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Reproduction	تولید و تناسل
Stimulations	تہیجات
Stimulus Response	تہیجی رد عمل
Epiphenomenalism	تبع مظہریت

ٹ

Totemism	ٹوطمیت

ث

Dualism	ثنویت

ج

Comprehensive Whole	جامع کل
Living Principle	جاوداں اصول
Determinism	جبریت
Determinists	جبریت پسند
Modern Idealism	جدید تصوریت
Modern Realism	جدید حقیقیت
Affective	جذباتی تجربات
Body-Cells	جسمی خلیات
Corpuscles	جسیمہ
Elan-Vital	جوش حیات
Barter	جنس کے بدلے جنس
Aesthetics	جمالیات
Aesthetic Ideals	جمالیاتی آدرش
Aesthetic Idealism	جمالیاتی تصوریت
Aesthetic Action	جمالیاتی تفاعل
Germ-Cells	جنینی خلیات
Embriology	جنینیات
Absolute Essence	جوہر مطلقہ
Substantiality	جوہریت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Atomist	جوہر پرست
Struggle for Existence	جہد البقا

چ

Four Fold Scheme	چہار جہتی تنظیم

ح

Governing Monad	حاکم موناد
Vast-Mass	حجوم
Motion	حرکت
Dynamic Theory	حرکی نظریہ
Bundle of Sensations	حسیات کے بنڈل
Sensationalism	حسیت
Sensual Experiments	حسی تجربے
Sensory Stimulations	حسی تہیجات
Sensesa-Dynamic	حسی حرکی
Sensory Motor Mechanism	حسی مشینی میکانزم
Sensible Objects	حسی معروضات
Reality	حقیقت
Ultimate Reality	حقیقت اخروی
Divine Reality	حقیقت الوہی
Authentic	حقیقی (وجودی اصطلاح)
Substantial Noi	حقیقی تعقلی ماہیت
Real Value	حقیقی قدر
Real Propositions	حقیقی قضیے
Realistic or Objective Values	حقیقی یا معروضی نظریۂ اقدار
Scientific Study	حکمیاتی مطالعہ
Immanent	حلول یا سرایت کردہ
Events-Sensum	حوادث محسوسہ
Life	حیات
Emergent Theory of Life	حیات کا نظریۂ ظہور بارز

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Vitalism	حیاتیت

خ

Silent Spectator	خاموش تماشائی
God of Good	خدائے خیر
God of Evil	خدائے شر
Line of Involution	خط غیر ارادیت
Trial and Error	خطا و آزمائش
Unconscious	خفتگی یا جمود
Meddling Intellect	خلل ڈالنے والی دانش
Cellular Structure	خلیاتی ساخت
Desire	خواہش
Self-Conscious Monad	خود آگاہ موناد
Ego-Centric Predicaments	خود مرکزی ورطہ
Microcosm	خورد بینی کائنات
Independent Unit	خود مختار اکائی
Self-Consistent Whole	خود مکتفی کلیت
Good and Evil	خیر و شر

د

Vaticinations of the Intellect	دانش کی پیشگوئیاں
Gradation	درجہ بندی
Endocrine Gland	درون افرازی غدود
Double-Aspect-Theory	دو پہلوئی نظریہ
Generalized Duration	دوران عمومی
Pure Duration	دوران محض
Two Way Linkage	دوہرے ربط
Atheism	دہریت

ذ

Emergent Entity	ذات بارزہ
Particles	ذرات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Entities	ذوات
Divine Min	ذهن ربانی
Conscious Monad	ذی شعور موناد

ر

Divine Principle	ربانی اصول
Divine Action	ربانی عمل
Optimism	رجائیت
Optimistic Agnosticism	رجائیتی لا ادریت
Traditional Philosophy	روایتی فلسفه
Eternal Soul	روح ابدی
Earth-Soul	روح ارض
Soul of Universe	روح کائنات
Spiritual	روحی
Psychoid	روحیه
Spiritual Principle	روحیتی اصول
Spiritual Atoms	روحیتی ذرات
Spiritual Causation	روحیتی علت
Spiritualistic Pluralism	روحیتی کثرتیت
Idealistic Monism	روحیتی یا تصوراتی وحدانیت
Mathemaical Rationalism	ریاضیاتی عقلیت
Vertebrate	ریڑھ کی ھڈی والے جانور

ز

Leap	زقند
Temporal Spatial World	زمانی مکانی دنیا
Temporal Event	زمانی وقوعه

س

Saga's Song	ساگا گیت
Molecule	سالمه

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Sadism	سادیت
Sadist	سادیت پسند
Scientific Data	سائنسی معطیات
Mementoral Star	ستارے کی یاد
Nebular Mass	سدیمی مادہ
Mysticism	سریت
Rapid Change	سریع التغیر
Mystical-in-Nature	سری نوعیت
Cyrenaic	سرینی
The Wise Silence	سکوت عاقل
Sophist	سوفسطائی
Learning	سیکھنے کا عمل
Flux of Reality	سیلان حقیقت
Flux	سیل رواں
Temporal Flux	سیل زمانی

ش

Knower	شخص عالم
Radiant Energy	شعاع ریز توانائی
Self-Conscious	شعیر بالذات یا شعور بالذات
Doubt and Wonder	شک و حیرت
Defeating	شکست خوردہ
Modes	شیون
Things Rotated	شے مدور
Known Thing	شے معلوم

ص

Ultimate Truth	صداقت آخر
Complete Truth	صداقت کاملہ
Representative Theory of Truth	صداقت کا نظریہ تمثیلی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Absolute Truth	صداقت مطلقہ
Mollusc	صدفی
Sane-Philosophy	صحیح النظر فلسفہ
Primary Qualities	صفات اولیہ
Secondary Qualities	صفات ثانویہ
Pineal Glands	صنوبری غدود
Forms	صور یا صورت
Formal Rationalism	صوری عقلیت

ض

Opposite	ضد یا غیر
Vaticinations-of-Conscience	ضمیر کی پیشگوئیاں
Revealing Flash	ضوئے کاشفہ

ط

Physical Behaviour	طبیعی کردار
Physical-Stimuli	طبیعی مہیج
Physical Events	طبیعی وقوعات
Long Lasting Event	طویل العمر واقعہ

ظ

Appearance and Reality	ظواہر و حقیقت

ع

World of Ideas	عالم اعیان یا عالم متصورہ
Non-Being or Nothingness	عدم
Pure-Nothingness	عدم محض
Non-Being and Being	عدم و وجود
Neurosis	عصبانیت
Cerebral Brain	عصبی دماغ
Nervous System	عصبی نظام
Muscular Movement	عضلاتی تحرک

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Organism	عضویہ
Organic Unity	عضویاتی وحدت
Practical Reason	عقل عملی
Active Reason	عقل فعال
Absolute Wisdom	عقل مطلقہ
Intuitive Intellect	عقل وجدانی
Intelligible Sympathy	عقلی ہمدردی
Rationalism	عقلیت
Intellectual Sympathy	عقلی ہمدردی
No Man's Land	علاقۂ متارکہ
First-Cause	علت اولیٰ
Uncaused Cause	علت بے علل
Formal Cause	علت صوری
Final Cause	علت غائی
Efficient Cause	علت فاعلی
Material Cause	علت مادی
Physiology	علم الابدان
Geology	علم الارض
Biology	علم حیات
Astronomy	علم ہیت
Epistemology	علمیات یا نظریۂ علم
Epistemological Empiricism	علمیاتی تجربیت
Epistemological Idealism	علمیاتی تصوریت
General Electrical Fluid	عمومی سیل برقی
Causality	علیت
Causal Energy	علی توانائی
Causal Relation	علی رشتہ یا ربط
Causal Power	علی قوت
Scheming Process	عمل تنسیخ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Benevolence-of-God	عنایت الٰہیہ (خداوندی)
Solipsism	عندیت
Commitment	عہد و پیمان یا اقرار
Identity	عینی یا مماثل
Identical	عینیت

غ

Purpose	غایت یا مقصد
Teleological Evolution	غایاتی ارتقا
Underived	غیر اشتقاقی
Non-Ego	غیر انا
Immortality	غیر فنایت
Inauthentic	غیر حقیقی (وجودی اصطلاح)
Indifferent Universe	غیر جانبدار، غیر دلچسپ کائنات (وجودی اصطلاح)
Immaterialism	غیر مادیت
Unconditionality	غیر مشروطیت
Non-Extended Agent	غیر ممتد عامل
Functionless Attendant	غیر وظائفی

ف

Emergent Evolution	فجائی ارتقا یا ارتقائے بارز
Emergent Creation	فجائی تخلیق
Emergence	فجائی ظہور۔ نمونے بارز
Escape	فرار
Natural Selection	فطری انتخاب
Natural Humanist	فطری انسیت پرست
Naturalism	فطرتیت
Naturalist	فطرتیت پرست
Philosophy of Beauty	فلسفۂ حسن و جمال

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Active-Passive Touch	فعالی اور انفعالی لمس
Action	فعلیت
Photon	فوٹون (ضیائیہ)

ق

Objects of Admiration	قابل ستائش معروضات
Omnipotent	قادر مطلق
Law of Contradictions	قانون اضداد
Law of Conservation of Energy	قانون بقائے توانائی
Law of Excluded Middle	قانون خارج الاوسط
Law of Association	قانون تلازم
Law of Causality	قانون علیت
Apriori	قبل از تجربی
Object of Value	قدر کا معروض
Value-in-Exchange	قدر متبادلہ
Value-in-Use	قدر متصرفہ
Middle Ages	قرون وسطیٰ
Possession	قبضہ (ملک)
Proposition	قضیہ
Passimism	قنوطیت
Centres of Energy	قوت کے مراکز

ک

Cartesian	کارتیزی
Dualistic Theory	ثنویت کا نظریہ
Camplete void	کامل خلا یا فقدان (وجودی اصطلاح)
Microcosm	کائنات اصغر
Perfectness	کاملیت
Pluralism	کثرتیت
Numerically Multiple	کثیر
Many-sided Extension	کثیر جہتی پھیلاؤ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Distortion	کجی (بگاڑ)
Inheritance of Character	کردار کے توارث
Behavourist	کردارئیت پسند
Globular-Bodies	کروی اجسام
Universals	کلیات
Quantity	کمیت
Stellar World	کوکبی نظام
Cosmological Evolution	کونیاتی ارتقا
Cosmological Argument	کونیاتی دلیل (علی دلیل)
Continum of Cosmic Consciousness	کونیاتی شعور استمرائی
Quality	کیفیت

گ

Sympathetic Insight	گدازیٔ بصیرت
Gaseous-Mass	گیسی مادہ

ل

Agnosticism	لا ادریت
Indeterminism	لا تعینیت
Nothingness	لا شئیت
Infinity	لا متناہیت
Infinite Regress (Regressus ad Infinitum)	لامتناہی رجعت
Non Spatiality	لا مکانیت
Superfluous	لایعنیت ، لا حاصل
Absurd-Thing	لا یعنی شے (وجودی اصطلاح)
Hedonistic Calculus	لذتیتی احصا
Necessity	لزوم
Correlation of Energy	لزوم توانائی
Necessarian	لزومیتی - لزومیت پرست
Divine-Tablet	لوح مقدس (وجودی اصطلاح)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

م

Materialism	مادیت
Metaphysical Idealism	مابعد الطبیعی تصوریت
Metaphysical Dualism	مابعد الطبیعی ثنویت
Metaphysical Rationalism	مابعد الطبیعی عقلیت
Environmental Struggle	ماحول سے پیکار
Influence of Environment	ماحول کے اثرات
Materialistic Pluralism	مادی کثرتیت
Material Objects	مادی معروضات
Materialistic Monism	مادی وحدیت
Electronic Theory of Matter	مادے کا برقی نظریہ
Atomic Theory of Matter	مادے کا جوہری نظریہ
Dynamic Theory of Matter	مادے کا حرکی نظریہ
Meta-Empirical Analytics	مافوق الاتجربی تحلیل
Meta-Empirical Dialectics	مافوق الاتجربی جدلیات
Meta-Natural	مافوق الفطرت
Super Human	مافوق الانسان
Meta-Sensible	ماورا الحس
Noumena	ماورایت
Transcendentalist	ماورایت پرست
Transcendental	ماورائی
Transcedental Self	ماورائی ذات
Origin of Universe	مبدائے کائنات
Heterogeneity	متغائرت
Conflicting Stimule	متنازع تہیج
Parallelism	متوازیت
Positive Charge	مثبت بار
Psycho Therapist	ماہر نوم ترجیہی عمل

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Time	متیٰ یا زمان
Abstract Unit	مجرد اکائی
Abstract Time	مجرد زمان
Love of Wisdom	محبت دانش
Subjected Monad	محکوم موناد
Predicate	محمول
Unified Whole	محیط کل
Cerebrum	مخ
Nucleus	مرکزۃ
Visible Garment	مرئی ملبوس
Permanent Self	مستقل ذات شئے
Common Matrix	مشترکہ قالب
Conditioned Reflex	مشروط انعکاس
Conditional Creation	مشروط تخلیق
Conditioned Response	مشروط رد عمل
Anthromorphic Entity	مشخص ذات
Dues-Ex-Machina	مشین میں بھوت
Readjustment	مطابقت نو
Absolute	مطلق
Absolute Ego	مطلق انا
Absolute Creation	مطلق تخلیق
Absolute Monism	مطلق وحدیت
Absolutism	مطلقیت
Phenomenon	مظہر
Phenomenology	مظہریات یا مظہریت
Phenomenal Causality	مظہری علت
Object	معروض
Object of Verification	معروض تصدیق

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Objective Theory of Beauty	معروضی نظریۂ حسن
Sense Data	معطیات حس
Inverted Mechanism	معکوس میکانیت
Reflex and Conditioned Reflex	معکوس و مشروط رد عمل
Space-Time Manifold	مکانی یا زمانی ہو قلمونی
Position	مقام
Antecedents	مقدم
Concrete-Monotheism	مقرون وحدانیت
Ten-Categories	مقولات عشرہ
Categories of Understanding	مقولات فہم
Category	مقولہ
Complete Divine Transcedence	مکمل ربانی ماورائیت
Logical Positivist	منطقی اثباتیت پرست
Logical Empiricism	منطقی تجربیت
Mendelian Chromosomes	منڈل کا نظریۂ کروموسم
Plan	منصوبہ بندی
Logical Link	منطقی ربط
Passive Recipient	منفعل گیرندہ
Negative Charge	منفی بار
Fiction	من گھڑت
Normative	منوالی
Real Stuff	مواد حقیقی
Self Existent	موجود بالذات
Existing Moment	موجود لمحہ
Absolute Existence	موجود مطلق
Wave-Properties	موجی خواص
Wave-Packets	موجی پیکٹ
Consequent	موخر
Ancestral-Types	موروثی اقسام

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Subject	موضوع
Subjectivism	موضوعیت
Subjective Idealism	موضوعی تصوریت
Subjective-Objective Determinism	موضوعی معروضی تعینیت
Subjective Theory-of-Beauty	موضوعی نظریۂ حسن
Occasional Divine Interference	موقعتی ربانی مداخلت
Occasional Causes	موقعتی علل
Supreme Monad	موناد اعلیٰ
Monadism	مونادیت
Mechanical Evolution	میکانکی ارتقا
Mechanical Whole	میکانکی کل

ن

Organizing Agent	ناظم نمائندہ
Organic Whole	نامیاتی کل
Organic Unity	نامیاتی وحدت
Pragmatic Pluralism	نتائجیتی کثرتیت
Pragmatic Theory of Values	نتائجیتی نظریۂ اقدار
Protoplasmic Cells	نخزمائی خلیات
Renaissance	نشاۃ ثانیہ
Growth	نشو و نما
Solar System	نظام شمسی
Hierarchy	نظام مراتب وجود
Theoretical Dynamics	نظری حرکیات
Theory of Values; Axiology	نظریۂ اقدار
Theory of Relativity	نظریہ اضافیت
Theory of Interactionism	نظریۂ تعامل
Theory of Gene	نظریۂ جینس
Quantum Theory	نظریہ مقادیر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Schematism	نظریہ' تسہیہ
Nous	نفس ۔ ناؤس
Extra-Mental Reality	نفسی حقیقت مستزاد
Psychosis	نفسیت
Psycho-Physical Parallelism	نفسی طبیعی متوازیت
Psychical-Stuff	نفسی مواد
Mind Stuff Theory	نفسی مواد کا نظریہ
Psychical Events	نفسی وقوعات
Psychical or Subjective Values	نفسی یا موضوعی نظریہ' اقدار
Neo-Realism	نو حقیقیت
New-Realist	نوحقیقت پرست
Light-Energy	نوری توانائی
Emergent Evolution	نیروئے ارتقا

و

Intution	وجدان
Intutionism	وجدانیت
Being or Existence	وجود
Being in Itself	وجود فی نفسہہ (وجودی مفہوم میں)
Being with Itself	وجود بہ نفسہہ
Being other than itself	وجود لغیرہہ
Being-in-itself	وجود بالذات
Generalized-existence	وجود تعمیمی
Rational-being	وجود عاقل
Thinking-being	وجود مفکر
Extended-being	وجود ممتد
Existentialism	وجودیت یا موجودیت
Ontology	وجودیات
Ontological Argument	وجودیاتی استدلال
Pantheism	وحدت الوجود

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Synthetic Unity	وحدت ترکیبی
Revelation	وحی
Vaticinations-in-Suspense	ورطۂ حیرت کی پیشگوئیاں
Cognitive	وقوفی
Cognitive Aspect	وقوفی پہلو یا وقوفی تجربات
Innate ideas	وہبی تصورات

ہ

Correlated Aspect	ہم اضافی پہلو
Homogeneous Mass	ہم جنس مواد
Homogeneity	ہم جنسیت
Multi-Dimensional	ہم جہتی
Compresence	ہم حضوری
Co-existence	ہم موجودیت یا ہم وجودیت
Co-existing Points	ہم موجودیتی نقاط
Simultaneity	ہم وقتی
Panenthcism	ہمہ از اوست
Omnipresent	ہمہ جائی
Omnipresent Eternal Energy	ہمہ جائی ابدی توانائی
Omniscient	ہمہ دان
Panpsychism	ہمہ نفسیت
Astro-Physics	ہیتی طبیعیات

ی

Pessimism	یاسیت
Process of Amalgamation	یکجائی عمل

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فرہنگ اصطلاحات تصوف

ا

The Allah—God	اللہ ۔ الٰہ ۔
Ibidā Act of Creation without Matter	ابداع
Eternal	ابدی
Abtal—Refutation	ابطال یا بطلان
Ittihad—Unity	اتحاد
Encompassment or Comprehension.	احاطہ
Ahad—One	احد
Ahadiyyat-i-Maqūlah or Conceptual Unity	احدیت معقولہ
Irādah—Will	ارادہ
Eternity	ازلیت اور ابدیت
Asmā-i-Ilāhi—Divine Names	اسمائے الٰہیہ
Holy Names	اسمائے مقدسہ
Asharite	اشعریہ
Asl—Real	اصل
Idāfi—Relative	اضافی
Azlal-Effects—Adumberations	اظلال یا سائے
I'Tibarat—Relations	اعتبارات
Adam-i-Mutaqabllah opposed—non beings, opposed—nothingness.	اعدام متقابلہ
Existent Essences	اعیان خارجی
He is now just as he was—Perfect.	الان کما کان
Blasphemy	الحاد و کفر
Uluhiyyat—Worshipability	الوہیت یا معبودیت
Theologians	الٰہیین
Self-Ego	انا یا نفس
Anbiyā—Apostles	انبیا (نبی کی جمع)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Perfect man	انسان کامل
In'ikās or Reflection, Shadow	انعکاس
Commandments of commission and omission	اوامر و نواهی
Iman-b'il-ghaib or Faith in-unseen	ایمان بالغیب

ب

Own-being	بالذات موجود
Bid'āt—Innovation	بدعت
Buruz-o-Kumun or Projection and Introjection	بروز و کمون
Bashart-a'shai or Determinate being	بشرط الشئی
Bashart-La-Shai or Pure concept	بشرط لا شی
Bi-Chun-o-bi-Chigun Incommensurable-Uncomprehensible.	بے چون و بے چگون

ت

Tajalli—Manifestation	تجلی
Tajalli-bi-Nafsihī or Conscious of itself	تجلی بہ نفسہ
Ta-jallīyyāt or Manifestations	تجلیات
Gradual Realization	تدریجی عمل تحقق
Tasawwuf—Sufism	تصوف
Ta'yyunāt—Determinations	تعینات
Ta'ayyun-i-Jasadi or Physical determination	تعین جسدی
Ta'ayyun-i-Rūhī or Determination as spirit	تعین روحی
Tafsīr—Exegesis	تفسیر
Taqlīd—Blind following	تقلید
Yearning for self-perfection	تکمیل ذات کی محض خواہش
Takwīn—Creation	تکوین
Tannazūl—Descent	تنزل
Tanazzulāt-i-Ilmī or Conceptual Descent	تنزلات علمی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Tanazzulāt-i-Aini or Existential Descent	تنزلات عینی
Transcendence and Immanence	تنزیهه و تشبیهه
Tawhīd—Oneness	توحید

ج

The Creator	جاعل
First and foremost being	جنس الجناس
Essence	جوهر
Jihl—Ignorance	جهل

ح

Hadiṯh	حدیث
Haqq-u'l-Yaqin—Absolute Certainty.	حق الیقین
Comprehensive Reality	حقیقت جامعیه
Haqiqat-e-Mohammedīā	حقیقت محمدیه
Absolute Reality	حقیقت مطلقه
Actual Descents	حقیقی تنزلات
Halim—For bearing	حلیم
Hayāt—Life	حیات
Hayy—Living	حئیی

خ

Out of time	خارج از زمان
Khārıji—Existential or Objective	خارجی یا معروضی
Khāliq—Creator	خالق
Elāh—God—Worshipable	خدا ۔ معبود
Good	خیر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

د

World-Hereafter	دنیا و عقبیٰ

ذ

Entity	ذات
Pure-Entity	ذات بحت
Holy Divine	ذات پاک
Dhāt-o-Sifāt—Existence and Essence—Substance and Attributes.	ذات و صفات
Dhikr-o-Fikr—Remembrance and Contemplation.	ذکر و فکر
Dhawq-i-Sahīha—Genuine Intuition.	ذوق صحیحہ

ر

God, the Sustainer, Cherisher	رب
Divine Modes	ربانی شئون
Divine Being	ربانی وجود
Divine Soul	روح الٰہی
Human Soul	روح انسانی
Animal Soul	روح حیوانی

ز

Over and above the Dhāt or not Identical with God. It is a doctrine of Maturidites	زائد علی الذات

س

Sattār—Conniver	ستار
Sukr—or Ecstasy above Sahw	سکر
Sima—Hearing of Music	سماع
Sam'-o-Basar—Hearing and Seeing.	سمع و بصر
Sunnat—Act according to Prophet's deeds	سنت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ش

Shari'at—Law of Islam	شریعت
Juggler	شعبدہ باز
Sha-eer-bil-zat—Conscious of Itself.	شعیر بالذات
Life-Artery	شہ رگ
Modes	شیون

ص

Emanation	صدور
Self-Emanation	صدور ذاتی
Sahw—State of Sobriety	صحو
Sifāt-i-Ijmālī or Implicit Attribute	صفات اجمالی
Positive Attributes	صفات ایجابی
Sifāt-i-Tafsīlī or Detailed Attributes	صفات تفصیلی
Negative Attributes	صفات سلبی
Perfect Attributes	صفات کامل ۔ اکمل صفات
Mystical Thoughts	صوفیانہ افکار
Mystic Intuition	صوفیانہ وجدان یا مشاہدۂ باطن

ظ

Zilliyyat—Adumbration	ظلیت
Appearance	ظہور
Zuhūr-o-Butūn or Externalization and Internalization.	ظہور و بطون

ع

A State or World-In-between Physical and Spiritual World	عالم اشباح
Ālam-i-Khalq The Universe of Process	عالم خلق
World of Nature	عالم فطرت یا مادی عالم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

World of Ideas	عالم مثال یا عالم تصورات
The World of Instantaneous Creation	عالم امر
Ibādat -Worship	عبادت
Abdiyyat—Servitude	عبدیت
Ijz—Powerlessness	عجز
Numerical Oneness	عددی احدیت
Non-being	عدم
Adam-i-Mahd, Pure Nothingness	عدم محض
Gift of God	عطیۂ الٰہی
Greatness	عظمت
Zill—Adumbration	عکس یا سایہ
First Cause	علت اولیٰ
Final Cause	علت غائی
Ilm—Knowledge	علم
Ulmā-i-Zāhir—Theologist	علمائے ظاہر
Ilm-i-Batin—Mysticism	علم باطن
Ilm-i-Zahir—Theology	علم ظاہر ، شریعت
Ilmi—Cognitive	علمی ۔ وقوفی
Identical	عین
Aini—Existential	عینی
Identity	عینیت
Identical-being	عینی وجود

غ

Ghair Muqallid—One who does not follow blindly.	غیر مقلد
Non-Existent	غیر موجود

ف

Farq-ba'd-al-Jama—Difference-after-Identity	فرق بعد الجمع

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ق

Qā'ım-bi-Nafsihī or Existent by Itself	قائم به نفسه
Virtue	قدر
Qudrat—Power	قدرت
Qidm—Self-Subsistence	قدم ۔ ہمیشگی

ک

One who Encompasses everything	کان اللہ بہ کل شئی محیطا
Manifold	کثیر
Karāmāts;—Miracles	کرامات
Kashf-i-Sahih—Veridical Intuition	کشف صحیحہ
Kashf-o-Shuhud—Transcendental experience	کشف و شہود
Kalam—Speech	کلام
Be—Act of Creation	کن ۔ عالم امر

ل

Infinitude	لا متناہیت
The Divine Mind	لوح محفوظ

م

Maturidite	ما تریدیہ
Mā-Siwā; Things other Than God	ماسوا
Beyond	ماورا
Transcendence	ماورائیت ۔ تنزیہہ
Mub'da—The Creator of Whole Reason (God)	مبدع
Mab'da The Whole Reason, First created being As a result of Amal-e-Ibda	مبدع
Mutalabbas—Dressed	متلبس
Mutalabbis—Dresser	متلبس
Created being	مجعول

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Spiritual Exercise	مجاهدہ
Finite	محدود یا متناهی
Mahsūs-o-Maqūl—Empirical and Rational.	محسوس و معقول
Maliwah—Creature or Worshipper.	مخلوق ۔ عبد ۔ بندہ
Latent	مخفی یا بالقوہ
Stage of Indeterminateness	مرتبۂ لا تعینیت
Murid—Voluntary-Agent	مرید
Musammā—Named Object	مسمیٰ
Ma'ārif — Cognition	معارف
Mutazilite	معتزلہ
Object	معروض
Ma'qul; Philosophy	معقول
Ma'iyyat; Nearness, Co-existence	معیت یا تقرب
Muqaw'wim-li-Ghairhī; Supported by other thing	مقوم لغیرہ
Mystic Intuition	مکاشفہ
Sufficient-unto-Himself	مکتفی بالذات
Angels	ملائک
Impossible by itself	ممتنع بالذات
Impossible-being	ممتنع وجود
Possible-being;—Contingent being	ممکن الوجود
Logical	منطقی
Mawt;—Death	موت
Mawjūd; Existent	موجود
Mawsūl-o-Mafsūl; Realizable and Explicable	موصول و مفصول
Mawhum-o-Mutakhayyal; Conceivable and Imaginable	موہوم و متخیل

ن

Nadhr—Monetary Offering	نذر
Theory of Emanations	نظریۂ صدور

www.KitaboSunnat.com
محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

Benefaction	نعمت
Nafs-i-Ammarah; Evil-Self	نفس امارہ
Nafs-i-Lawwāmah, Reproaching-self	نفس لوامہ
Nafs-i-Mutma'innah, Beatified itself	نفس مطمینہ
Goodness	نیکی
Necessary-being	واجب الوجود
Imaginary	واہمہ یا متخیلہ
Wujūb—Necessity	وجوب یا لزوم
Being	وجود
Perfect-being	وجود تامہ یا وجود کامل
Indeterminate-being	وجود لا تعین
Absolute-being	وجود مطلق
Wūjud-i-Munbasit; Self-Unfolding or Indeterminate being	وجود منبسط
Wahdat-i-Shuhūd; Apparentism	وحدت الشہود
Wahdat-i-Wujūd—Unityism	وحدت الوجود
Perfect Unity	وحدت تامہ
Absolute Unity	وحدت مطلقہ
Wahdahu-La-Sharik; Who has no Co-Sharer	وحدہ لا شریک
Revelation	وحی
Beyond and Beyond	ورا الورا

ہ

Hādī;—Guide	ہادی ۔ راشد
The Last	ہو الآخر
The First	ہو الاول
The Internal	ہو الباطن
The External	ہو الظاہر
Hayūlā—Matter	ہیولیٰ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد کتب پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

مصنّف

فلسفہ انسانی دانش وافکار کے ان گنت زاویوں اور نت نئے امکانات کی نشان دہی کرتا ہے۔ فلسفے کو شروع ہی سے تمام علوم کے سرچشمے کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ یونان، قدیم ہند، قدیم ایران اور مسلمانوں کے دورِ عروج سے لے کر جدید یورپی فلسفے تک فکرِ انسانی نے اتنی جہات میں سفر کیا ہے کہ اس کا ایک سرسری جائزہ بھی متحیر کر دینے کے لئے کافی ہے۔ فلسفے کی متعدد شاخیں ہیں، کئی نظام ہائے فکر بجائے خود ایک دبستاں کی بنیاد رکھتے ہوئے نظر آئے ہیں۔ ان سب گوشوں کی تفہیم کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ مبادیات سے آگاہی حاصل کی جائے تاکہ اہم، گہرے اور دقیق مباحث تک رسائی حاصل ہو۔

اردو میں فلسفے کی بے شمار کتابیں طبع زاد اور ترجمے کی صورت میں موجود ہیں لیکن ان کی اکثریت اسالیب، زبان اور طرزِ نگارش سے ہماری نئی نسل مطابقت پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ اس لئے ایک ایسی کتاب کی ضرورت تھی جو فلسفے کے بنیادی مسائل سے اس طرح بحث کرلے کہ عام طلبہ اور فلسفے کے شائقین میں فلسفے کی تفہیم آسان ہو اور ان میں فلسفے کا ذوق پیدا ہو۔

قاضی قیصر الاسلام نے ''فلسفے کے بنیادی مسائل'' لکھ کر ایک بہت بڑی ضرورت کو پورا کیا ہے۔ فلسفے سے انہیں فطری مناسبت ہے اور فلسفے کو اردو داں طبقے تک پہنچانے اور طلبہ کے لئے نصابی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے کماحقہ محنت کرنے سے وہ کبھی نہیں چُوکتے۔ چناں چہ ''فلسفے کے بنیادی مسائل'' کے بعد انہوں نے ''تاریخ فلسفۂ مغرب'' کے زیرِ عنوان، عصرِ حاضر کے جدید ترین وجودی، مظہریاتی اور لسانی افکار پر محیط تین حصوں پر مشتمل (تقریباً تین ہزار صفحات) ایک ضخیم اور اہم کتاب تالیف کی ہے جو بہت جلد شائع ہو رہی ہے۔

قاضی قیصر الاسلام پیشے کے اعتبار سے بینکار ہیں لیکن وہ علمی فیوض کے اس سرچشمے سے سیراب ہوتے رہتے ہیں جو ان کی موروثی دولت کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ مشہور عالم اور فلسفی مولانا فضل حق خیرآبادی کے خانوادے سے تعلق رکھتے ہیں اور بڑی خوش اسلوبی سے اس روایت کا چراغ ہنوز روشن کئے ہوئے ہیں۔

نیشنل بک فاؤنڈیشن

اسلام آباد

راولپنڈی۔ لاہور۔ ملتان۔ فیصل آباد۔ واہ کینٹ۔ بہاولپور۔ کراچی۔ حیدرآباد۔ سکھر۔ نواب شاہ لاڑکانہ۔ جام شورو۔ جیکب آباد۔ پشاور۔ ایبٹ آباد۔ کوہاٹ۔ ڈی آئی خان۔ بنوں۔ کوئٹہ

قیمت -/215 روپے

ISBN: 978-969-37-0277-4